SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Bautismo y Confirmación

Ignacio Oñatibia



PLAN GENERAL DE LA SERIE

Teología fundamental

3 *Dios, horizonte del hombre,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
5 *Patrología,* R. Trevijano (publicado)
9 *Historia de la Teología,* J. L. Illanes y I. Saranyana (publicado)
14 *Introducción a la Teología,* J. M.ª Rovira Belloso (publicado)
19 *Fenomenología y filosofía de la religión,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
Teología de la revelación y de la fe, A. González Montes

Teología sistemática

1 *Teología del pecado original y de la gracia,* L. F. Ladaria (publicado)
10 *Mariología,* J. C. R. García Paredes (publicado)
16 *La pascua de la creación,* J. L. Ruiz de la Peña (publicado)
18 *Eclesiología,* E. Bueno de la Fuente (publicado)
El misterio del Dios trinitario, S. del Cura
Cristología fundamental y sistemática, O. González de Cardedal
Antropología teológica y fundamental, A. Martínez Sierra

Teología sacramental

2 *Penitencia y Unción de enfermos,* G. Flórez (publicado)
4 *Tratado general de los sacramentos,* R. Arnau García (publicado)
6 *La liturgia de la Iglesia,* Mons. J. López Martín (publicado)
11 *Orden y ministerios,* R. Arnau García (publicado)
12 *Matrimonio y familia,* G. Flórez (publicado)
22 *Bautismo y Confirmación,* I. Oñatibia (publicado)
Eucaristía, D. Borobio

Teología moral

8 *Moral fundamental,* J. R. Flecha Andrés (publicado)
15 *Moral socioeconómica,* A. Galindo (publicado)
Moral de la persona, J. R. Flecha Andrés
Moral sociopolítica, R. M.ª Sanz de Diego

Teología pastoral y espiritual

7 *Teología espiritual,* S. Gamarra (publicado)
13 *Teología pastoral,* J. Ramos Guerreira (publicado)
Pastoral catequética, A. Cañizares

Historia y arte

17 *Arqueología cristiana,* J. Álvarez Gómez (publicado)
Historia de la Iglesia. I: *Antigua,* J. Álvarez Gómez
Historia de la Iglesia. II: *Media,* J. García Oro
Historia de la Iglesia. III: *Moderna,* J. Sánchez Herrero
Historia de la Iglesia. IV: *Contemporánea,* J. M.ª Laboa
21 *Historia de las religiones,* M. Guerra Gómez (publicado)
20 *Historia del arte cristiano,* J. Plazaola (publicado)

BAUTISMO Y CONFIRMACIÓN

Sacramentos de iniciación

POR

IGNACIO OÑATIBIA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • 2000

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (2-II-2000)

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2000
Depósito legal: M. 17.259-2000
ISBN: 84-7914-469-6
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

Págs.

Págs.

SEGUNDA PARTE

PARTE SISTEMÁTICA

Págs.

PRESENTACIÓN

La imagen de una sociedad depende en buena medida del modelo que adopta para agregarse nuevos miembros. La iniciación cristiana es un banco de prueba para la identidad de la Iglesia. Se comprende que la teología y la pastoral del bautismo y de la confirmación hayan estado en el punto de mira de los movimientos renovadores que a lo largo del siglo XX han estado animando la vida de la Iglesia. Se han abierto recios y sonados debates sobre la legitimidad o, al menos, la idoneidad pastoral de la práctica generalizada del bautismo de niños en una sociedad secularizada y laica; sobre la evolución histórica de los ritos de la confirmación, y su significación. Ha habido desplazamiento de centros de interés, planteamiento de cuestiones nuevas, valoración más equilibrada de los elementos en juego. La investigación histórica ha dilucidado algunos problemas oscuros y, sobre todo, ha descubierto en la tradición riquezas insospechadas en torno a estos dos sacramentos de iniciación cristiana. La práctica de estos sacramentos se ha visto afectada por profundos cambios, propiciados en parte por los nuevos rituales de la iniciación cristiana salidos de la reforma del Vaticano II. Al calor de la nueva sensibilidad que se ha creado, han proliferado proyectos de nueva organización pastoral de la iniciación cristiana. Estamos, a la verdad, en este terreno ante un panorama teológico-pastoral nuevo.

Un manual que pretende ser actualizado tiene que intentar dar cabida a todos los logros doctrinales habidos, a la nueva problemática, a los nuevos enfoques. Queremos, en esta presentación, indicar los criterios que nos han guiado en la preparación de este manual para lograr ese propósito.

El título del manual ya está indicando que contemplamos el bautismo y la confirmación no aisladamente, sino formando parte del proceso de la iniciación cristiana: juntamente con la Eucaristía constituyen su espina dorsal. El marco de la iniciación nos ayudará a *situar* correctamente estos sacramentos en el conjunto del misterio y de la vida de la Iglesia, y a descubrir su verdadera naturaleza y riqueza, sus profundas conexiones mutuas.

En este manual se quiere tomar en serio que el bautismo y la confirmación son sacramentos de la Iglesia, celebraciones simbólico-litúrgicas. La teología de los sacramentos tiene que ser, antes que nada, un discurso sobre su celebración litúrgica. Su punto de partida, metodológicamente hablando, es el estudio de la liturgia, en su estructura y formas de expresión; porque la liturgia es una expresión

autorizada de la fe de la Iglesia. Nuestra atención se dirigirá a la totalidad de la celebración, en toda su complejidad de símbolos y fórmulas eucológicas, sin convertir por ello en manual de liturgia lo que debe ser un tratado de teología. Es clara nuestra intención de recuperar para la reflexión teológica el método mistagógico de los Santos Padres, siguiendo la recomendación que nos llega últimamente con insistencia desde altas instancias.

Dentro también de la gran tradición de los Padres, primordial atención se presta en este manual a la dimensión histórico-salvífica del misterio de salvación que nos llega a través de los sacramentos. Se consideran éstos como acontecimientos salvíficos: actualización del misterio histórico de salvación en el hoy de la Iglesia. Lo más importante en sacramentología es desvelar la conexión que guarda cada sacramento con las distintas etapas de la *historia salutis:* en primer lugar, con el Acontecimiento central de la Pascua del Señor; con la consumación final o Parusía; con la actividad del Espíritu en esta fase de la historia y con el Misterio trinitario; con el misterio de la Iglesia; por último, con la inserción del individuo en esa *historia salutis* por su participación en el sacramento. El conjunto de estas coordenadas histórico-salvíficas nos dará las auténticas dimensiones teológicas de un sacramento.

Se pone especial empeño en evitar el reduccionismo empobrecedor que ha caracterizado sobre todo a la teología occidental durante largos períodos, por haberse enquistado en una sola tradición litúrgica y casi en una sola escuela teológica. Se busca una comprensión integral de los sacramentos. Guiados por las declaraciones del Magisterio, pretendemos abrirnos a toda la variedad de tradiciones litúrgicas que recogen la experiencia sacramental y la fe de las diferentes Iglesias a lo largo de los siglos. Queremos estar atentos, con el necesario discernimiento, a las reflexiones de los teólogos de todos los tiempos y latitudes. Nos anima la preocupación ecuménica. No obstante, dedicaremos atención preferente al momento fundante que representan los tiempos del Nuevo Testamento y a la época patrística, período de gran creatividad litúrgica y teológica.

Por eso la primera parte, histórica, quiere ser como un inventario de las riquezas que nos ofrece la tradición universal de la Iglesia. Al narrar la evolución histórica, tanto de la praxis como de la doctrina de los sacramentos del bautismo y la confirmación, iremos tomando nota en cada época de las aportaciones que merecerán luego ser incorporadas a la síntesis final, sin detenernos por el momento a analizarlas en profundidad.

En la segunda parte intentaremos presentar todo ese material de una manera sistemática y orgánica, como corresponde a un tratamiento científico. Estamos convencidos de que los esquemas o prin-

cipios estructurantes que brotan de la naturaleza misma del objeto, es decir, de la naturaleza del sacramento, son capaces de acoger en su seno toda la riqueza de facetas que la fe de la Iglesia, *ductu Spiritus,* ha ido descubriendo en los sacramentos del bautismo y la confirmación. La tradicional estructura tripartita de todo sacramento nos aconseja partir del simbolismo y de la tipología *(signum tantum)* para estudiar en primer lugar las dimensiones histórico-salvíficas que hemos mencionado más arriba *(res et sacramentum)* y pasar luego a lo que tradicionalmente se ha venido llamando los *efectos* o la *gracia* de cada sacramento *(res sacramenti),* para terminar de cara a la vida, señalando sus exigencias éticas.

Se pretende ofrecer una teología que sea capaz de animar la vida espiritual y alentar una acción pastoral iluminada, en un sector tan vital de la vida de la Iglesia.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AC	Antike und Christentum
AL	Analecta Liturgica
ALw	Archiv für Liturgiewissenschaft
Ant	Antonianum
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BEL	Bibliotheca Ephemerides Liturgicae
BLE	Bulletin de Litterature Ecclesiastique
BM	BENOIT, A , y MUNIER, CH , *Le Bapteme dans l Eglise ancienne*
CA	Constitutiones Apostolorum
CCL	Corpus Christianorum Series Latina
CD	La Ciudad de Dios
CDC	Codigo de Derecho Canonico (1983)
CIC	Catecismo de la Iglesia Catolica
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CT	Concilium Tridentinum
CTom	Ciencia Tomista
DACL	Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de Liturgie
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplement
DS	DENZINGER, H , y SCHONMETZER, A , *Enchiridion symbolorum*
DSpir	Dictionnaire de Spiritualite ascetique et mystique
DT	Divus Thomas
DThC	Dictionnaire de Theologie Catholique
EE	Estudios Eclesiasticos
EL	Ephemerides Liturgicae
ET	Estudios Trinitarios
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
ETR	Etudes theologiques et religieuses
EV	Esprit et Vie
FS	Festschrift
FThSt	Freiburger Theologische Studien
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
Greg	Gregorianum
JAC	Jahrbuch fur Antike und Christentum
JBL	Journal of Biblical Literature
JLw	Jahrbuch fur Liturgiewissenschaft
JThSt	Journal of theological Studies
Leiturgia	AA VV , *Leiturgia Handbuch des evangelisches Gottesdienstes*
LJ	Liturgisches Jahrbuch
LMD	La Maison-Dieu
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen

LV	Lumière et Vie
Mansi	J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MSR	Mélanges de Science Religieuse
MS	AA.VV., *Mysterium Salutis.* Manual de teología como historia de la salvación
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift
NRTh	Nouvelle Revue Théologique
NT	Nuevo Testamento
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OR	Ordo Romanus
OS	Orient Syrien
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PLS	Patrologia Latina. Supplementum
PO	Patrologia Orientalis
PS	Patrologia Syriaca
QL	Questions liturgiques
RA	Recherches Augustiniennes
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique
RBN	Ritual del Bautismo de los Niños
RC	Ritual de la Confirmación
RCI	Rivista del Clero Italiano
REA	Revue des Études Augustiniennes
REB	Revista Eclesiastica Brasileira
RechSR	Recherches de Science religieuse
RET	Revista Española de Teología
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RICA	Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos
RL	Rivista Liturgica
RPL	Rivista di Pastorale Liturgica
RQ	Römische Quartalschrift
RR	Rituale Romanum
RSPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RSR	Revue des Sciences Religieuses
RTh	Revue Thomiste
RTAM	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
RThL	Revue Théologique de Louvain
SC	Sacrosanctum Concilium
ScCat	La Scuola Cattolica
SCH	Sources Chrétiennes
Schol	Scholastik
SD	Sacra Doctrina
SE	Sciences Ecclésiastiques
SL	Studia Liturgica

SM	Studia Moralia
SP	Studia Patristica
ST	Studi e Testi
StAn	Studia Anselmiana
SvG	Sacramentarium Gelasianum Vetus
TA	Traditio Apostolica
TE	Teología espiritual
ThGl	Theologie und Glaube
ThSt	Theological Studies
ThZ	Theologische Zeitschrift
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. G. KITTEL y G. FRIEDRICH
VC	Vigiliae Christianae
VSSuppl	La Vie Spirituelle. Supplément
WA	D. Martin Luthers Werke (Weimar 1883ss)
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AA VV , *Le baptême* Catechese 88-89 (1982) 3-231

AA VV , *Baptême-Confirmation* LMD 110 (1972) 3-87

AA VV , *Le baptême, entrée dans l'existence chretienne* (Publications des Facultes universitaires St-Louis, 29, Bruselas 1983)

AA VV , *Baptême Sacrement d'unite* (Tours 1971)

AA VV , *Il battesimo e la confermazione* Credere oggi 6 (1986) 3-95

AA VV , *Il Battesimo Teologia e Pastorale* (Quaderni di RL, 13, Turín-Leumann 1970)

AA VV , *El bautismo de niños Lumen* (Vitoria) 34 (1985) 3-104

AA VV , *Bautizar en la fe de la Iglesia* (Madrid 1968)

AA VV , *Becoming a Catholic Christian A Symposium on Christian Initiation* (Nueva York [3]1981)

AA VV , *Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?* (Maguncia 1970)

AA VV , *Confirmation Origins, History and Pastoral Situation Today* (Textes et Études liturgiques, 10, Lovaina 1989)

AA VV , *La confirmation, Sacrement de l'initiation chretienne* LMD 211 (1995) 1-98

AA VV , *Fundamentos teologicos de la iniciacion cristiana* (Culmen et Fons, 1, Baracaldo 1999)

AA VV , *Die Gabe Gottes Beitrage zur Theologie und Pastoral des Firmsakramentes* (Paderborn 1974)

AA VV , *Iniziazione cristiana degli adulti oggi* (BEL Subsidia, 99, Roma 1998)

AA VV , *Iniziazione cristiana e immagine di Chiesa* (Collana di teologia pratica, 2, Leumann-Turin 1982)

AA VV , *L'initiation chretienne* LMD 132 (1977) 3-155, 133 (1987) 121-156

AA VV , *L'iniziazione cristiana* La Scuola Cattolica 107 (1979) 179-295

AA VV , *Living Water Sealing Spirit Readings on Christian Initiation* (Collegeville MI 1995)

AA VV , *Made, not Born New Perspectives on Christian Initiation and the Catechumenate* (Notre Dame-Londres [3]1980)

AA VV , *El sacramento del Espiritu La Confirmacion en la Iglesia de hoy* (Renovacion Liturgica, 14, Madrid 1976)

AA VV , *Los sacramentos de la iniciacion cristiana* Phase 29 (1989) 177-255

AA VV , *Studies on Syrian Baptismal Rites* (The Syrian Churches, 6, Kottayam 1973)

AA VV , *Zeichen des Glaubens Studien zu Taufe und Firmung FS B Fischer* (Zurich etc 1972)

ADAM, A , *Confirmacion y cura de almas* (Barcelona 1961)

AMOUGOU-ATANGANA, J , *Eın Sakrament des Geıstesempfangs? Zum Verhaltnıs von Taufe und Fırmung* (Oekumenısche Forschungen III Sakramentologısche Abteılung, 1, Frıburgo etc 1974)
AUSTIN, G , *Anoıntıng wıth the Spırıt The Rıte of Confırmatıon The Use of Oıl and Chrısm* (Nueva York 1985)
BAIGORRI, L , *Bautısmo* (Estella 1984)
BOROBIO, D , *La ınıcıacıon crıstıana Bautısmo - Educacıon famılıar - Prımera eucarıstıa Catecumenado - Confirmacıon - Comunıdad crıstıana* (Lux mundı, 72, Salamanca 1996)
BOUREAU, D , *El futuro del bautısmo* (col Controversıa, Barcelona 1973)
BOURGEOIS, H , *L ınıtıatıon chretıenne et ses sacrements* (Croıre et comprendre) (Parıs 1982)
— *Theologıe catechumenale* (Parıs 1991)
CABIE, R , «La ınıcıacıon crıstıana», en AA VV , *La Iglesıa en oracıon Introduccıon a la lıturgıa* (Bıblıoteca Herder Seccıon de lıturgıa, 57, Barcelona 1987) 572-665
— *Les sacrements de l ınıtıatıon chretıenne (baptême confirmatıon premıere communıon)* (Bıblıotheque du Chrıstıanısme, 32, Parıs 1994)
CAMELOT, TH , *Espırıtualıdad del bautısmo* (Madrıd 1960, nueva edıcıon amplıada Parıs 1966)
— *El Bautısmo y la Confirmacıon en la teologıa contemporanea* (Pequeña Bıblıoteca Herder, 19, Barcelona 1961)
CECCHINATO, A , *Celebrare la confermazıone Rassegna crıtıca dell attuale dıbattıto teologıco sul sacramento* (Padua 1987)
CONFERENCIA EPISCOPAL ESPANOLA, *La ınıcıacıon crıstıana Reflexıones y orıentacıones* (Madrıd 1998)
DACQUINO, P , *I sacramentı dell ınızıazıonne La loro catechesı alla luce della Bıbbıa* (Leumann-Turın 1974)
— *Un dono dı Spırıto profetıco La cresıma alla luce della Bıbbıa* (Turın-Leumann 1992)
DANIELOU, J , *L entree dans l hıstoıre du salut Bapteme et confırmatıon* (Foı vıvante, 36, Parıs 1967)
DOLGER, F X , *Das Sakrament der Fırmung hıstorısch-dogmatısch dargestellt* (Sınzıg ^{3}1990)
DORONZO, E , *Tractatus dogmatıcı de baptısmo et confırmatıone* (Mılwaukee 1947)
FALSINI, R , *L ınızıazıone crıstıana e ı suoı sacramentı* (Collana dı teologıa e dı spırıtualıta, 2, Mılan ^{4}1992)
FISHER, J D C , *Confırmatıon Then and Now* (Alcuın Club Collectıon, 60, Londres 1978)
GABORIAU, F , *Naıtre a Dıeu Questıons sur le bapteme* (Theologıe nouvelle, Parıs 1981)
GANOCZY, A , *Devenır chretıen Essaı sur l hıstorıcıte de l exıstence chretıenne* (Parıs 1973)
GARCIA PAREDES, J C R , *Inıcıacıon crıstıana y eucarıstıa Teologıa par tıcular de los sacramentos* (Bıblıoteca de Teologıa, 17, Madrıd 1992)
GONDAL, M-L , *Inıcıacıon crıstıana bautısmo confırmacıon eucarıstıa* (Bılbao 1990)

HAMMAN, A., *El bautismo y la confirmación* (El misterio cristiano. Teología sacramental 11, Barcelona [4]1982)
HAUKE, M., *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn* (Paderborn 1999)
JANERAS, V. S., *L'iniziazione cristiana nella tradizione liturgica orientale* (Roma 1968)
KAVANAGH, A., *Confirmation. Origins and Reform* (Nueva York 1988)
KLEINHEYER, BR., *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, VII/1, Regensburg 1989)
LAMPE, G. W. H., *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers* (Londres [2]1967)
LARRABE, J. L., *Bautismo y Confirmación: sacramentos de iniciación cristiana* (Madrid 1989)
LIGIER, L., *La confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui* (París 1973)
MAGRASSI, M., *Teologia del Battesimo e della Cresima* (Roma 1968)
MITCHELL, L. L., *Baptismal Anointing* (Londres 1966)
MOINGT, J., *Le devenir chrétien. Initiation chrétien des jeunes* (París 1973)
MOUHANNA, A., *Les rites de l'initiation dans l'Eglise maronite* (Christianismos, 1, Roma 1978)
NEUNHEUSER, B., *Bautismo y Confirmación* (Historia de los dogmas, IV/2, Madrid 1974)
NOCENT, A., «I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana», en AA.VV., *Anamnesis* III/1 (Genova 1986) 9-131
OPPENHEIM, P., *Sacramentum regenerationis christianae* (Roma 1947)
OSBORNE, K. B., *The Christian Sacraments of Initiation. Baptism, Confirmation, Eucharist* (Nueva York-Mahwah 1987)
PANCHERI, F. S., *La Cresima: sacramento della maturità cristiana* (Padua 1961)
PUNIET, P. DE, «Baptême», en *DACL* II (París 1910) 251-346
REGLI, S., «El sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano», en *MS* V (Madrid 1984) 268-328
RIGHETTI, M., *Storia liturgica* IV. *I Sacramenti. I Sacramentali* (Milan 1959) 21-168
RUFFINI, E., *Il battesimo nello Spirito. Battesimo e confermazione nell'iniziazione cristiana* (Teologia attualizzata, 8, Turín 1975)
SAVA-POPA, GH., *Le Baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications oecuméniques* (Cahiers oecuméniques, 25, Friburgo de Suiza 1994)
SCHLINK, E., «Die Lehre von der Taufe», en *Leiturgia* V (Kassel 1970) 641-808
SCHMEMANN, A., *Of Water and the Spirit. A Liturgish Study of Baptism* (Londres 1976)
STASIAK, K., *Return to Grace. A Theology for Infant Baptism* (Collegeville MI 1996)
STENZEL, A., *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958)

TENA, P.-BOROBIO, D., «Sacramentos de iniciación cristiana: bautismo y confirmación», en AA.VV., *La celebración en la Iglesia* II (Salamanca 1988) 27-180.

VARGHESE, B., *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne* (CSCO 312, Subsidia, 82; Lovaina 1989).

VERGÉS, S., *El bautismo y la confirmación. Sacramentos de la iniciación cristiana* (Actualidad teológica española; Madrid 1972).

VISCHER, L., *La confirmation au cours des siècles. Contribution au débat sur le problème de la confirmation* (Cahiers théologiques, 44; Neuchâtel 1959).

WALSH LIAM, G., *The Sacraments of Initiation: Baptism-Confirmation-Eucharist* (Geoffrey Chapman Theology Library, 7; Londres 1988).

WINKLER, G., *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (OCA 217; Roma 1982).

BAUTISMO Y CONFIRMACIÓN

INTRODUCCIÓN

EL GRAN SACRAMENTO DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Los ritos de iniciación* (col. Teshuva, 4; Bilbao 1994); BONACCORSO, G., *La dimensione umana e religiosa dell'iniziazione:* RCI 72 (1991) 190-199; BOROBIO, D., *Iniciación,* 17-43; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La iniciación cristiana. Reflexiones y Orientaciones* (Madrid 1998); DI NOLA, A., «Iniziazione», en *Enciclopedia delle religioni* III (Florencia 1971) 116-1171; ELIADE, M., *Iniciaciones místicas* (Ensayistas 134; Madrid 1975); FLORISTÁN, C., *La iniciación cristiana:* Phase 29 (1989) 215-224; GY, P.-M., *La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête:* LMD 132 (1977) 33-54; MAGGIANI, S., «La nozione di iniziazione», en AA.VV., *Iniziazione cristiana degli adulti,* 11-45; PASQUIER, A., *Sociedad de iniciación. Sociedad en busca de iniciaciones:* Concilium 142 (1979) 171-187; RAUSIS, PH.-E., *L'initiation* (coll. Bref, 45; París 1993); RENARD, J.-B., *Les rites de passage: une constante anthropologique:* Études Théologiques et Religieuses 61 (1986) 227-238; TURCAN, R., *Initiation:* RAC 87-159.

Los tres primeros sacramentos de la Iglesia —el bautismo, la confirmación y la Eucaristía— aparecen desde el principio formando parte del proceso que se debe seguir para hacerse cristiano, es decir, de la iniciación cristiana. En realidad, ellos son la culminación del proceso y encarnan mejor que ningún otro elemento todo el sentido y los contenidos del camino iniciático. Éste, en una comunidad como la Iglesia, que vive del Misterio y ella misma es Misterio, tiene que revestir necesariamente gran hondura y riqueza. Interesa, pues, precisar desde el umbral qué entendemos por *iniciación cristiana,* ya que constituye el marco obligado de referencia para la comprensión de la naturaleza de los sacramentos que serán objeto de nuestro estudio.

I. LA INICIACIÓN CRISTIANA

En nuestro siglo la noción de iniciación cristiana ha vuelto a adquirir carta de naturaleza en la teología de los sacramentos como un concepto importante [1]. El concilio Vaticano II y los documentos que

[1] Al parecer, fue L. DUCHESNE quien la puso en circulación: *Origines du culte chrétien* (París 1889).

de alguna manera derivan de él la han incorporado a su vocabulario sin reservas [2].

Iniciación viene del verbo latino *initiare*, que a su vez deriva del sustantivo *initium,* principio, en cuya raíz está el verbo *inire,* entrar. Sugiere, pues, además de la idea de *empezar,* la de *introducir a alguien en algo.* Si tenemos en cuenta que el plural *initia,* en los autores clásicos, podía significar *sacrificios, misterios,* se comprende que el vocablo se cargara pronto de connotaciones religiosas.

Para expresar la misma idea, los Padres griegos se valen de dos términos distintos: 1) *Myèsis,* iniciación (al misterio), del verbo *myeô,* me inicio (en el misterio), de donde resultan las expresiones *mystès* y *memioumenos,* iniciado; *amyètos,* no iniciado; *mystèrion,* misterio; y, sobre todo, *mystagogeô,* inicio en el misterio; *mystagôgos,* iniciador, y *mystagôgia,* acción de conducir al misterio o, también, acción por la cual el misterio nos conduce. Todos estos vocablos conservaron el sentido religioso originario. 2) *Teletè,* iniciación, rito [3]: del verbo *teleioô,* cumplo, perfecciono, que deriva de *telos,* fin, término; resultan las expresiones *teloumenos,* iniciado; *atelestos,* no iniciado; *teleiôsis,* consagración.

Aunque el término no se encuentra en los escritos del NT, sí se encuentra en forma embrionaria la realidad que expresa. No podía faltar en el cristianismo algo que los antropólogos consideran «una dimensión específica de la condición humana» (M. Eliade), *una constante antropológica* (J.-B Renard), que está presente prácticamente en todas las culturas y religiones, aunque alcanza especial relevancia en las llamadas *religiones de misterios* (p. e., en los misterios de Eleusis, Isis y Mitra). Antes de ser una institución eclesiástica, fue una categoría antropológica universal. Para profundizar en el sentido de la iniciación cristiana, pueden ser de utilidad los estudios de los antropólogos sobre este fenómeno universal tan importante de la etnología y de la fenomenología religiosa, dejando siempre a salvo la originalidad de la institución cristiana [4].

Sin perder de vista que son muy variados los modelos iniciáticos *(initiation patterns)* en uso en el presente y en el pasado [5], indicare-

[2] Cf. SC 65, 71, AG 14, PO 2; RICA, RBN y RC, *passim:* CDC, cánones 788/2, 842/2, 851/1, 872, 879, 920/1; CIC, n.695, 1211, 1229, 1230, 1232, 1233, 1285, 1289, 1322, 1420.

[3] Fácil y, en las religiones de misterios, frecuente juego de palabras con *teleutan,* morir.

[4] En la controversia suscitada a raíz de la *Mysterienlehre* de Odo Casel quedó demostrada la originalidad de la iniciación cristiana respecto de la iniciación a los misterios helénicos.

[5] En la variada tipología de las iniciaciones interesan sobre todo, para nuestro intento, los rituales de integración de los adolescentes o de los jóvenes a la sociedad

mos las principales coordenadas de la iniciación, que resultan de un estudio comparativo de distintas tradiciones, apuntando cada vez las diferencias que marcan la originalidad del fenómeno cristiano.

1. El *terminus ad quem* de la iniciación

En antropología cultural no se trata primariamente de la iniciación a unos conocimientos *(iniciación a las matemáticas, iniciación a la música...),* sino de la iniciación a la vida de un grupo (comunidad, sociedad, religión...). Es muy variada la tipología de sociedades en que uno puede ser iniciado. Se trata siempre de entrar en un grupo ya constituido, que tiene un proyecto, una misión, unas tradiciones, un lenguaje simbólico. El proceso de integración exige la transmisión de una tradición viva recibida de los mayores y el aprendizaje del lenguaje simbólico del grupo (incluso, si se tercia, de doctrinas esotéricas). Se debe entrar, sobre todo, en contacto con el *arquetipo* del grupo, con los mitos de los orígenes, con los acontecimientos fundacionales que están en la base de la comunidad: la búsqueda iniciática, en las religiones mistéricas, promete al hombre la reintegración a su condición primordial. De ahí la importancia de la *anamnèsis,* de la memoria cultual, que permite a los iniciandos conectar personalmente con los orígenes del grupo. La iniciación es un proceso de socialización, de progresiva introducción en el grupo, de asimilación gradual de los valores comunitarios, socioculturales y religiosos. Ya desde este punto de vista la iniciación presenta una clara dimensión comunitaria: es un acontecimiento institucional.

— La iniciación cristiana es para *hacer cristianos,* porque «uno no nace cristiano, sino que (tiene que) hacerse cristiano» [6]. El ser cristiano no es un hecho de naturaleza, sino algo que sobreviene a la existencia. Hacerse cristiano es primordialmente injertarse en el misterio de Cristo muerto y resucitado, que no es un mito, sino un Acontecimiento salvífico histórico: «La iniciación cristiana no es otra cosa que la primera participación sacramental en la muerte y resurrección de Cristo» (RICA 8). Esto equivale a hacerse miembro del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. La Iglesia no es un grupo social más; ella misma es misterio: *sacramento de la Redención universal.* Se precisa una iniciación para entrar en ella. El ideario de la Iglesia es un depósito de fe revelado, que se transmite a través de una tradición viva, y sus misterios son sacramentos en sentido estric-

adulta *(age-group initiation)* y los rituales de entrada en grupos religiosos restringidos y cerrados *(esoteric initiation).*

[6] TERTULIANO, *De testimonio animae,* 1,7: CCL 1,176.

to. Hacerse miembro de una comunidad local que es solidaria de otras comunidades significa entrar en la comunión de la Iglesia universal.

2. El agente de la iniciación

En la iniciación es decisiva la participación activa de la comunidad de los ya iniciados: es ella la que acoge y acompaña a los iniciandos, influye en ellos y se compromete con ellos; es ella la que prevé la institucionalización del camino iniciático para poder verificar la autenticidad de la iniciación. El éxito de la iniciación depende en gran medida de la vitalidad de la comunidad. Pero también el grupo se ve enriquecido en cada iniciación: repasa cada vez su modelo de identidad; se dice a sí mismo lo que es. El protagonismo del grupo no descarta la intervención peculiar de algunas mediaciones (ancianos, jefes, responsables, sacerdotes), pero siempre en nombre del grupo.

— La iniciación cristiana es también un proceso eclesial: la *iniciadora* es la *Ecclesia Mater* en el ejercicio privilegiado de su maternidad. La Iglesia es el lugar y el ámbito de la iniciación [7]. Pero la misma Iglesia sale también beneficiada de la agregación de nuevos miembros: *Ecclesia semper initianda;* por la agregación de nuevos miembros la Iglesia se va *re-iniciando* ella misma. Pero no hay que olvidar que en esta acción de la Iglesia toma cuerpo y forma la iniciativa de Dios, que es quien da peso a todo el proceso: «El (verdadero) iniciador está arriba» [8]. Los ritos que jalonan la marcha del catecumenado celebran como don de Dios los progresos que va haciendo el catecúmeno en todos los sentidos.

3. El sujeto de la iniciación

Es el hombre o mujer libre, capaz de actos personales y conscientes de adhesión, con voluntad de agregarse al grupo. La iniciación no va dirigida solamente a la mente, al hombre interior, sino al hombre con toda su realidad corporal-espiritual. Éste se somete libremente a un proceso personal de transformación radical en su condición social o religiosa. La iniciación es, pues, un *paso:* paso de una condición a otra, de un *status* a otro; por eso a los ritos de iniciación

[7] Cf. Bourgeois, L.-H., *L'Église est-elle initiatrice?:* LMD 132 (1977) 103-135. Sobre el papel de la comunidad y de sus responsables (padrinos, obispo, presbíteros, diáconos y catequistas), cf. AG 14; RICA 7,37, 41-48.

[8] V. Tomber citado en Ph.-E. Rausis, o.c., 82.

se les llama también *ritos de paso* o *ritos de umbral*[9]. La simbólica de muerte-resurrección expresa bien la radicalidad de esta transformación. Como signo de esta vida nueva, el iniciado recibe a veces un nombre nuevo, vestidos nuevos...

— El carácter personal de la iniciación cristiana se manifiesta sobre todo en la importancia que reviste la fe en todo el proceso: la fe como actitud personal de adhesión radical de todo el ser a la Persona del Redentor, que está llamada a desarrollarse según ritmos e itinerarios establecidos hasta culminar en la experiencia personal que hace el iniciado de la muerte y resurrección de Cristo en los sacramentos de la iniciación. Pero antes tiene que recorrer un largo camino de conversión y de adiestramiento en la vida cristiana, que le introducirán en un género de vida totalmente distinto, que exige la transformación del sujeto en su mentalidad y comportamiento. La iniciación se articula sobre la conversión y el adiestramiento del candidato en la vida cristiana (cf. AG 13-14; RICA 10). Al final del proceso será *otro,* una *criatura nueva,* un *neófito.* A diferencia de otros tipos de iniciación, reservados a los varones o a los miembros de la tribu, etc., la iniciación cristiana se distingue por su carácter universal: se ofrece a todos, sin discriminación: a judíos y griegos, a libres y esclavos, a hombres y mujeres.

4. Los medios de la iniciación

La iniciación es sin duda una revelación, una *traditio,* transmisión de la tradición de la comunidad (secretos, doctrinas, símbolos del grupo); la instrucción es elemento importante en toda iniciación. Pero no es sólo comunicación de esquemas de pensamiento; no es sólo enseñanza doctrinal. Es también aprendizaje de un nuevo género de vida. Por eso los medios que pone en juego no pertenecen sólo al nivel de las ideas; moviliza toda una simbología (gestos, objetos, lugares, personas, tiempos...), haciendo intervenir a todas las facultades del hombre y en especial al cuerpo. «La corporeidad se revela como condición primera de toda iniciación auténtica» (Rausis). El candidato es sometido a ejercicios de adiestramiento, a duras pruebas físicas y psicológicas para comprobar su resistencia de espíritu. Todos los medios empleados y su estructuración tienen que ser además institucionalizados, regulados o reconocidos por la comunidad. Los ritos de iniciación son de suyo colectivos.

— En la iniciación cristiana el primer paso, primordial, es la evangelización, que tiene como finalidad la conversión y la fe. Viene

[9] Cf. A. VAN GENNEP, *Les rites de passage* (París 1909; París-La Haya 1969).

luego la formación en la fe. La fuerza de la Palabra juega un papel insustituible. La formación doctrinal ocupa un espacio importante en la preparación del catecúmeno: se imparte al candidato una instrucción, elemental, sí, pero completa y orgánica (catequesis). Pero «el catecumenado no es una mera exposición de dogmas y preceptos, sino la formación y el noviciado debidamente prolongado de toda la vida cristiana, en que los discípulos se unen a Cristo, su Maestro» (AG 14). Por eso en todo tiempo han formado parte del programa catecumenal los ejercicios ascéticos, así como una variedad de ritos litúrgicos que culminan en los tres sacramentos de la iniciación cristiana. Es que el cristianismo no es ante todo un cuerpo de doctrina ni un código de normas éticas; primordialmente es una historia: historia de la salvación. Por eso los instrumentos de que se vale para introducir en el misterio son símbolos *reales*, sacramentales, acciones del Señor de la gloria, memorial eficaz del misterio de salvación en el que son iniciados los nuevos miembros (cf. AG 14; RICA 1-2).

5. **La iniciación es un proceso**

La iniciación presenta siempre un aspecto dinámico, tal como se evidencia en la variada simbólica empleada en las distintas culturas: es *itinerario* que hay recorrer; es *paso* de una situación a otra (de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida, de la esclavitud a la libertad); es *gestación y parto; maduración y crecimiento;* aprendizaje. La metáfora más socorrida es la del *paso* de la muerte a la nueva vida. Está claro que la iniciación requiere tiempo y comporta fases y etapas. Los especialistas señalan fundamentalmente tres tiempos: *a)* tiempo de separación, de ruptura con el *camino viejo,* de aislamiento *(Buschzeit* = tiempo de selva); *b)* tiempo de marginación, de transición, de pruebas y sufrimientos, de aprendizaje de palabras importantes; *c)* tiempo de integración en el grupo, de introducción en el nuevo género de vida, de investidura. Ritos adaptados van jalonando en cada etapa los progresos que va haciendo el iniciando. Pero la iniciación es sólo «comienzo de una experiencia destinada a continuar» (J. Ries); aun terminado todo el proceso, la iniciación se considera sólo *virtual;* la iniciación *efectiva* viene después y dura toda la vida [10].

— La ley del desarrollo constante y progresivo es también una de las características de la iniciación cristiana. La afirmación de Clemente de Alejandría de que *el catecúmeno necesita tiempo* [11] refleja

[10] «Entrar en el camino es la iniciación virtual; seguir el camino es la iniciación efectiva»: R. GUÉNON, citado en PH.-E. RAUSIS, o.c., p.16.

[11] *Strom.* 2,961: SCH 38,107.

una convicción unánimemente compartida desde los primeros orígenes del catecumenado cristiano. Se necesita tiempo para purificar las motivaciones, consolidar la conversión, madurar la fe, habituarse al género de vida de los cristianos, identificarse con la Iglesia. Pero la iniciación cristiana es también sólo el comienzo de la existencia cristiana; sólo *abre la puerta* a la vida cristiana, que toda ella ha de considerarse como un proceso de conversión e iniciación permanentes. La verdadera iniciación definitiva sólo se dará, a través de la muerte, con el ingreso en el goce de la vida eterna. Esta perspectiva de la meta final confiere a todo el proceso una tensión escatológica.

6. **La iniciación es un proceso unitario**

A pesar de la variedad de elementos, actores y momentos que intervienen, el proceso iniciático es único; hay una unidad orgánica entre todos los elementos.

— También en la iniciación cristiana todos los agentes, elementos y etapas están articulados entre sí de forma que todo el proceso constituya un único acontecimiento. Esto nos autoriza a hablar del *gran sacramento de la iniciación cristiana.*

Resumiendo lo dicho, podríamos definir la iniciación diciendo que es «el proceso mediante el cual el sujeto modifica radicalmente su estatuto comunitario, religioso y social, viviendo al mismo tiempo un cambio existencial profundo para adquirir el puesto normal que corresponde a todo miembro activo de la comunidad y se caracteriza por una identidad singular respecto de los no iniciados» [12]. No resultará difícil al lector ajustar esta definición a la realidad concreta y original de la iniciación cristiana.

II. LOS SACRAMENTOS DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

En el cristianismo la iniciación al misterio se realiza principalmente en las acciones sacramentales. «Mediante los sacramentos de la iniciación cristiana, el bautismo, la confirmación y la Eucaristía, se ponen los fundamentos de la vida cristiana» (CIC 1212). Por eso los Padres griegos del s. IV casi siempre identifican la iniciación *(mystagôgia)* con la celebración misma de los *misterios* (fundamentalmente el bautismo y la Eucaristía). Éstos, según RICA 27, representan *el último grado o etapa,* una especie de cumbre y de punto de llegada del itinerario de la iniciación cristiana. Dentro del *gran sa-*

[12] Cf. S. MAGGIANI, o.c., 18.

cramento de la iniciación cristiana son momentos de mayor densidad sacramental, que condensan mejor que ningún otro momento el significado de todo el proceso, su orientación y dinamismo.

El redescubrimiento de que los tres primeros sacramentos —el bautismo, la confirmación y la Eucaristía— forman parte del proceso de la iniciación cristiana, es decir, que son *los sacramentos de la iniciación cristiana,* ha supuesto un paso importante en el camino de la renovación teológica de estos sacramentos. Sacados del aislamiento en que se encontraban y perfectamente *situados* en el contexto orgánico que les es propio, revelan mejor su naturaleza y toda su verdad [13].

1. Su unidad [14]

Estos tres sacramentos, desde las épocas más remotas, se presentan como una unidad, formando parte de una única celebración. Pero la unidad ritual es reflejo de una unidad más profunda, teológica. La razón de esta unidad es que los tres concurren juntos a asegurar la progresiva configuración del creyente con Cristo y su plena agregación a la Iglesia y a *llevar a los fieles a su pleno desarrollo* (RICA 2). RICA 1-2 describen adecuadamente la obra común de salvación que realizan conjuntamente los tres sacramentos y, al hacerlo, subrayan el dinamismo unitario que crean y las conexiones mutuas que surgen entre ellos. La iniciación no será completa mientras no se hayan recorrido estas tres etapas. «Los tres se requieren para la plena iniciación cristiana» (CDC, c.842/2). Los tres sacramentos se complementan mutuamente.

Aun cuando, más tarde, se va desarrollando la conciencia de la significación específica de cada uno de los distintos ritos, permanece viva durante muchos siglos la convicción de la unidad orgánica que vincula entre sí a estos sacramentos. Posteriormente, en Occidente, a consecuencia de la desintegración de la iniciación cristiana en tres ritos autónomos, la conciencia de esta unidad sufrió un eclipse. En la época moderna, debido en buena medida a los estudios litúrgico-patrísticos que se han venido realizando a partir del s. XVII, se ha vuel-

[13] Cf Cañizares Llovera, A , «Los sacramentos de la iniciacion cristiana», en *Teología y Catequesis* (1988) 629-642, Caprioli, A , *Per una lettura globale dei sacramenti d'iniziazione* (Bolonia 1976), Kretschmar, G , *Nouvelles recherches sur l'initiation chretienne* LMD 132 (1997) 7-32, Llabres, P , *Teología de la iniciación cristiana* RET 48 (1988) 393-431, Id , *La iniciacion cristiana, el gran sacramento de la nueva creación,* ibid 29 (1989) 183-202

[14] Cf. G Celada, *Unidad de los sacramentos de la iniciación cristiana* Nicolaus 4 (1976) 139-174 A Franquesa, *El gran sacramento de la iniciacion cristiana* Phase 30 (1990) 185-209

to a recuperar. Últimamente, gracias sobre todo al movimiento litúrgico, ha tomado carta de naturaleza en la teología contemporánea y puede considerarse como uno de sus logros importantes. Se ha abierto camino en los documentos del magisterio [15], en los libros oficiales de la Iglesia romana [16] y en los acuerdos ecuménicos [17]. La unidad de los sacramentos de la iniciación cristiana es un criterio tenazmente mantenido por la reforma litúrgica del Vaticano II. Es además un principio teológico de importancia suma. El haberlo perdido de vista en el pasado llevó a la teología de estos sacramentos a un empobrecimiento. Es preciso estudiar cada uno de estos sacramentos dentro de la unidad orgánica que forma con los otros dos, en conexión interna con ellos, situándolo bien en el lugar que le corresponde en la línea progresiva del proceso de la iniciación cristiana.

2. Su coordenación [18]

No son tres *ritos de paso* independientes, cerrados en sí mismos; ni siquiera tres etapas autónomas. Existe una relación orgánica entre ellos; un dinamismo interior los conecta entre sí. Son tres etapas de un único proceso de progresiva introducción en el misterio de Cristo, de configuración con Cristo y de agregación a la Iglesia. «Los tres sacramentos de la iniciación cristiana se ordenan entre sí para llevar a su pleno desarrollo a los fieles» (RICA 2).

La Eucaristía, celebración plenaria del misterio cristiano, se considera como el término del camino, la meta final, el culmen de la iniciación: «la iniciación cristiana alcanza su culmen en la comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo» (RC 13) [19]. El bautismo y la confirmación tienden por su naturaleza hacia la comunión eucarística. El bautismo, *puerta de la vida espiritual,* primera participación en el misterio cristiano, marca el comienzo del itinerario iniciático,

[15] Cf Conc Vat II, SC 71, AG 14, PO 5, Pablo VI, Const apost *Divinae consortium naturae,* CEE, *La iniciación cristiana,* 46-47

[16] Cf RICA y RBN, pren gener 1 y 2, RICA 27, 34, RC 1, 3, 13, CDC cán 842, 966, CEC 1212, 1229, 1233, 1244, 1285, 1292, 1306, 1318, 1321, 1322, 1325

[17] Cf. el documento de Bari *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia* (1987), art 37, *Bautismo, Eucaristía, Ministerio* (documento de Lima 1982) n 14 y 20 «La unidad de la iniciación cristiana con estos tres momentos lleva camino de convertirse en un acuerdo ecuménico» (P Congar)

[18] Cf P de Clerck, *L'initiation et l'ordre des sacrements* Catéchèse n 147 (1997) 33-42, J -C Hugues, *L'ordre des sacrements de l'initiation chrétienne* Célebrer n 250 (1995) 11-16, G Wainwright, *The Relation between Baptism, Confirmation and the Eucharist in the Pre-Nicene Church* SL 4 (1965) 9-36

[19] Cf M Ramos, *La eucaristía, cumbre de la iniciación cristiana* Phase (1971) 309-321.

el momento fundacional. La confirmación, perfeccionamiento y prolongación del bautismo, hace *avanzar a los bautizados por el camino de la iniciación cristiana* (RC 1), disponiéndolos para participar plenamente en la Eucaristía. La iniciación cristiana «tiene cierta analogía con el origen, el crecimiento y el sustento de la vida natural. En efecto, los fieles renacidos en el bautismo se fortalecen con el sacramento de la confirmación y, finalmente, son alimentados en la Eucaristía con el manjar de la vida eterna» [20]. Definir estas relaciones mutuas equivale a reflejar el dinamismo de la iniciación cristiana.

El orden de sucesión tradicional entre estos sacramentos no tiene nada de arbitrario y discrecional; se asienta en la naturaleza misma de cada sacramento y tiene un sentido propiamente teológico y normativo.

3. Su importancia para toda la existencia cristiana

Estos tres sacramentos revisten importancia capital para el resto de la vida cristiana: constituyen su fundamento. No son sólo un punto de partida, que exige desarrollo y fructificación ulterior: la iniciación dura toda la vida del creyente hasta su floración definitiva en la Gloria. Son además un impulso vital y una orientación permanente.

[20] PABLO VI, Const. apost. *Divinae consortium naturae.* Esta analogía tiene fuertes apoyos en la tradición patrística.

PRIMERA PARTE

LA INICIACIÓN EN LA EXPERIENCIA HISTÓRICA DE LA IGLESIA

CAPÍTULO I

LA INICIACIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Alle origini del battesimo cristiano. Radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche* (StA 106 = Sacramentum 10; Roma 1991); AGUIRRE, R., *El bautismo en las primeras comunidades cristianas:* ET 26 (1992) 249-274; BARTH, G., *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 60; Salamanca 1986); BEASLEY-MURRAY, G. R., *Baptism in the New Testament* (Londres 1973); BELLAMY, J., *Baptême. Dans la Sainte Écriture:* DThC II (París 1932) 167-178; COPPENS, J., *Baptême:* DBS I (París 1928) 852-924; CULLMANN, O., *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (Zúrich [2]1958); DELLING, G., *Die Taufe im Neuen Testament* (Berlín 1963); DUNN, J. D. G., *Baptism in the Holy Spirit* (Studies in Biblical Theology, Second Series, 15; Londres 1970); ELORRIAGA, C., *Anotaciones sobre el Bautismo en el Nuevo Testamento:* Analecta Calasanctia 28 (1986) 341-389; FLEMINGTON, W. P., *The New Testament Doctrine of Baptism* (Londres 1964); HARTMANN, L., *«Auf den Namen des Herrn Jesus». Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften* (Stuttgarter Bibelstudien, 148; Stuttgart 1992); LÉGASSE, S., *Naissance du baptême:* Lectio divina 153 (París 1993); MANICARDI, E., «Battesimo e iniziazione cristiana nel Nuovo Testamento», en AA.VV., *Iniziazione cristiana degli adulti oggi* (BEL. Subsidia, 99; Roma 1998) 107-146; MANRIQUE, A., *Teología bíblica del bautismo. Formulación de la Iglesia primitiva* (Biblioteca Escuela Bíblica, 3; Madrid 1977); NEUNHEUSER, B., *Bautismo y Confirmación,* 1-22; PESCH, R., *Zur Initiation im Neuen Testament:* LJ 21 (1971) 90-107 = Selecciones de Teología 12 (1973) 221-231.

Son abundantes los pasajes del NT que, explícita o implícitamente, se refieren a la entrada de nuevos miembros en la Iglesia [1]. Parece legítimo ver alusiones a la iniciación cristiana en muchos textos que hablan de los efectos de la redención de Cristo en nosotros, dado que éstos llegan a nosotros por medio de aquel proceso. Del conjunto resulta con claridad la existencia, ya desde los primeros tiempos y en todas las Iglesias, de un proceso de iniciación, si bien embrionario, en el que el bautismo ocupa un lugar prominente. Cabe también recabar de ellos una doctrina relativamente copiosa sobre la naturaleza de dicho proceso. Los textos capitales los daremos por extenso, pero sin demorarnos en su comentario, señalando rápidamente los puntos

[1] Cf. A. GEORGE, *Les textes du Nouveau Testament sur le Baptême. Présentation littéraire:* LV 6 (1956) 9-18.

exegeticos que nos permitiran en la segunda parte del tratado deducir las conclusiones teologicas pertinentes

Debemos tener en cuenta en primer lugar que los testimonios son ocasionales hablan de la agregacion de nuevos miembros o bien como prueba del rapido crecimiento de la Iglesia (en los Hechos de los Apostoles) o bien (sobre todo en las cartas paulinas) en un contexto parenetico, para recordar las exigencias eticas que se derivan de la iniciacion Directamente no pretenden dar una descripcion completa del proceso ni una teologia elaborada del mismo

Tampoco se debe perder de vista que los testimonios mas antiguos datan de dos decenios despues de la muerte de Jesus [2] y que los demas provienen de epocas y regiones distintas, bastante distanciadas entre si a veces Es preciso situarlos cronologica y topograficamente

I EN LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES [3]

La preocupacion principal de los Hechos es mostrar el crecimiento de la comunidad cristiana en los origenes Obviamente contienen noticias sobre sucesivas incorporaciones de nuevos miembros a la Iglesia Aunque no es esa su intencion, nos informan tambien algo sobre el *ritual* de la iniciacion y dejan entrever cierta doctrina Hemos de tener en cuenta que entre los primeros pasos de la Iglesia naciente y la fecha de redaccion de los Hechos media un intervalo de unos 50 años, que deja la puerta abierta a posibles evoluciones

a) *El dia mismo de Pentecostes*

> «Al oir esto [la proclamacion del kerigma por Pedro v 14-36], sintieron traspasado el corazon, y preguntaron a Pedro y a los demas apostoles "¿Que tenemos que hacer, hermanos?" Pedro les contesto "Convertios *(metanoesate)* y sea bautizado *(baptistheto)* cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo *(epi to onomati Iesou Christou)* para *(eis)* remision de vuestros pecados y recibireis el don *(ten dorean)* del Espiritu Santo Salvaos *(sothete)* de esta generacion perversa" Los que aceptaron sus palabras fueron bautizados *(ebaptisthesan)* y aquel dia se les agregaron *(prosetethesan)* unos tres mil Y perseveraban asiduamente en la doctrina de los apostoles y en la comunion, en la fraccion del pan y en las oraciones El Señor lleva-

[2] A modo de orientacion damos algunas fechas que se barajan entre los entendidos muerte de Jesus 7 abril 30 1 Cor 2 Cor y Gal ca 55 Hch y Mt ca 80 Mc un poco mas tarde que Mt

[3] Cf QUESNEL, M *Baptises dans l Esprit Bapteme et Esprit Saint dans les Actes des Apotres* Lectio divina, 120 (Paris 1985)

> ba todos los dias a unirse con ellos *(prosetithei epi to auto)* a los que se iban salvando» (Hch 2,37-38 40-42 47)

Se dejan entrever las lineas de un proceso el anuncio de la salvacion, su acogida favorable por parte de los oyentes (implicitamente la fe), la invitacion a la conversion, el bautismo Merecen señalarse la forma pasiva del verbo *bautizar* [4] y la expresion *bautizar en el nombre de Jesucristo,* que marca la referencia del bautismo a Cristo

Son de advertir una serie de conexiones la conversion como condicion para el bautismo, la relacion directa que se establece entre el bautismo y el perdon de los pecados, una conexion no tan especificada entre el bautismo y el don del Espiritu Santo (¿solo conexion temporal?, ¿simultanea o sucesiva?, ¿tambien conexion causal?), la relacion entre el bautismo y la agregacion a la vida de la Iglesia En el proceso se atribuye protagonismo al Señor de la gloria

El contexto invita a contemplar la iniciacion cristiana (sobre todo el bautismo) en el marco de lo acontecido en Pentecostes El don del Espiritu se manifiesta en dones extraordinarios como la glosolalia y la profecia (signos escatologicos)

Algunos de estos elementos los volvemos a encontrar en Hch 4,4 «Muchos de los que habian oido el discurso creyeron *(episteusan),* y el numero de los varones vino a ser como de unos cinco mil» Aqui la fe es mencionada explicitamente

b) *Bautismo (¿y confirmacion?) en Samaria*

> «Felipe bajo a la ciudad de Samaria y predicaba alli a Cristo Cuando creyeron a Felipe, que anunciaba la Buena Noticia del reino de Dios y del nombre de Jesucristo, fueron bautizados *(ebaptizonto)* tanto hombres como mujeres Tambien creyo Simon y fue bautizado Cuando los apostoles, que estaban en Jerusalen se enteraron de que Samaria habia recibido la palabra de Dios, enviaron a Pedro y a Juan, ellos bajaron hasta alli y oraron por los fieles, para que recibieran el Espiritu Santo aun no habia bajado sobre ninguno, estaban solo bautizados en el nombre del Señor Jesus *(eis to onoma tou Kyriou Iesou)* Entonces les imponian las manos *(epetithesan tas cheiras ep autous)* y recibian el Espiritu Santo Al ver Simon que por la imposicion de las manos *(dia tes epitheseos tôn cheiron)* de los apostoles se daba el Espiritu Santo » (Hch 8,5 12-13 14-18a)

[4] Observaremos que en el NT el verbo *bautizar* aparece o bien en forma pasiva o bien en forma activa con sujeto distinto del que es bautizado Es un dato que no carece de significacion teologica queda excluido, por una parte el autobautismo por otra, la forma pasiva sugiere muchas veces el protagonismo de Dios *(passivum divinum)*

Se mencionan como elementos del proceso: el anuncio del kerigma, su aceptación en la fe, el bautismo *en el nombre de Jesús,* la invocación del Espíritu, seguida de la imposición de las manos. El verbo *bautizar* se presenta también aquí en forma pasiva.

Sorprende (y crea dificultad) el que la venida del Espíritu Santo sobre los bautizados se atribuya, no al bautismo (¿bautismo cristiano sin don del Espíritu?), sino a la imposición de las manos (gesto reservado a los apóstoles). ¿Sería un indicio de la existencia de un *ordo* bautismal en el que al acto bautismal propiamente dicho seguiría una imposición de las manos para el don del Espíritu? La teología católica, durante mucho tiempo, ha considerado este pasaje (junto con Hch 19,1-7), como el testimonio bíblico clásico en favor del sacramento de la confirmación; la opinión generalizada hoy es que, exegéticamente, no hay fundamento suficiente para afirmarlo, pero no se puede negar que la hipótesis ha tenido en la historia un gran peso en la interpretación del *segundo sacramento* [5].

c) *El bautismo del eunuco de Etiopía*

> «Un eunuco, ministro de Candaces, reina de Etiopía, (que) había ido en peregrinación a Jerusalén, iba de vuelta, sentado en su carroza, leyendo al profeta Isaías... Felipe se puso a hablarle y, tomando pie de este pasaje, le anunció la Buena Noticia de Jesús *(euèngelisato autô ton lèsoun).* En el viaje llegaron a un sitio donde había agua y dijo el eunuco: Mira, agua. ¿Qué dificultad hay en que sea bautizado *(ti kôlyei me baptisthènai?* [Felipe le contestó: Si crees de todo corazón, se puede. Respondió el eunuco: Creo que Jesús es el Hijo de Dios]. Mandó parar la carroza, bajaron los dos al agua, y Felipe lo bautizó *(ebaptisen auton)* y, en saliendo del agua, [el Espíritu del Señor cayó sobre *(epepesen epi)* el eunuco y el ángel arrebató a Felipe]» (Hch 8,27-28.34-39) [6].

El episodio se presenta como un esbozo de la praxis bautismal primitiva, con el siguiente itinerario: *el anuncio de la Buena Noticia de Jesús* a partir del Antiguo Testamento, la petición del bautismo, la profesión de fe (?) y el bautismo. Se trata del primer gentil bautizado. Está ausente toda idea de contexto comunitario.

d) También en la *conversión de Pablo* se habla primero de la imposición de las manos por Ananías «para que recobres la vista y

[5] Cf. N. ADLER, *Taufe und Handauflegung. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg. 8, 14-17* (NTA, 19/3; Münster 1951).

[6] Los incisos entre [ ] son glosas antiguas conservadas en el texto occidental; cf. J. HEIMERDINGER, *La foi de l'eunuque éthiopien: le problème textuel d'Actes 8/37:* ETR 63 (1988) 521-528.

seas lleno del Espíritu» (Hch 9,17), y sólo a continuación se menciona el bautismo: «y levantándose, fue bautizado» (v.18). En otra versión del mismo hecho leemos: «Levántate, bautízate *(baptisai)* y lava tus pecados invocando su nombre *(apolousai tas hamartías sou, epikalesámenos to onoma autou)*» (Hch 22,16).

e) El c.10 narra detalladamente la *conversión y bautismo del centurión Cornelio, religioso y temeroso de Dios* (v.2).

> «Todavía estaba hablando Pedro [proclamación del kerigma: v.34-43], cuando cayó el Espíritu Santo sobre todos los que escuchaban sus palabras. Al oírlos hablar en lenguas extrañas y proclamar la grandeza de Dios, los creyentes circuncisos, que habían venido con Pedro, se sorprendieron de que el don del Espíritu Santo se derramara también sobre los gentiles. Pedro añadió: ¿Se puede negar el agua del bautismo a los que han recibido el Espíritu Santo igual que nosotros? Y mandó que fueran bautizados en el nombre de Jesucristo *(en tô onomati Ièsou Xhristou baptisthènai)*» (Hch 10,44-48a; cf. 11,13-17).

El autor de los Hechos no parece advertir la anormalidad que a nuestros ojos suponen unos no-bautizados que de pronto se ven habitados por el Espíritu Santo. El propio Pedro no lo interpreta como que el bautismo está de sobra, sino como signo de que también son dignos del bautismo.

f) En la narración del *bautismo de Lidia* se subraya el papel activo de Dios en la respuesta de fe de la vendedora de púrpura de Filipos:

> «Lidia estaba escuchando; y el Señor le abrió el corazón para que aceptara *(prosechein)* lo que decía Pablo. Fue bautizada *(ebaptisthè)* con toda su familia *(ho oikos autès)*» (Hch 16,13-15).

g) *El bautismo del carcelero de Filipos*

El carcelero, que, impresionado por la generosidad de sus presos Pablo y Silas,

> «les preguntó: Señores, ¿qué tengo que hacer para salvarme?, le contestaron: Cree *(pisteuson)* en el Señor Jesús y te salvarás tú y tu familia *(ho oikos sou)*. Y le explicaron la Palabra del Señor a él y a todos los de su casa *(elálèsan autô tòn lógon tou Kyriou syn pasin tois en tè oikía autou)*. El carcelero se los llevó a aquellas horas de la noche, les lavó las heridas y fue bautizado *(ebaptisthè)* en seguida él con todos los suyos *(hoi autou apantes)*, los subió a su casa, les

preparo la mesa, y celebraron una fiesta de familia *(egalliasato)* por haber creido *(pepisteukôs)* en Dios» (Hch 16,30-34)

A pesar de la rapidez con que se sucedieron los acontecimientos, se mencionan una catequesis embrionaria, una invitación a expresar la fe en el Señor Jesús, el bautismo del carcelero y de toda su familia (que incluiria posiblemente niños) y un alegre festín

Es más lacónica la descripción del proceso *en el caso de «Crispo,* el jefe de la sinagoga [de Corinto] creyó en el Señor con toda su casa, y muchos de los corintios, al oír la palabra, creian y eran bautizados» (Hch 18,8)

h) *Bautismo (¿y confirmación?) en Efeso*

«Pablo llego a Efeso Alli encontro unos discipulos y les pregunto ¿Recibisteis el Espiritu Santo al aceptar la fe? Contestaron Ni siquiera hemos oido hablar de un Espiritu Santo Pablo les volvio a preguntar Entonces, ¿en que *(eis ti)* habeis sido bautizados? Respondieron En el bautismo de Juan Pablo les dijo El bautismo de Juan era signo de conversion, y el decia al pueblo que creyesen en el que iba a venir despues, es decir, en Jesus Al oir esto, fueron bautizados en el nombre del Señor Jesus *(eis to onoma tou Kyriou Iesou Christou)*, cuando Pablo les impuso las manos *(epithentos autois tou Paulou cheiras)*, bajo sobre ellos el Espiritu Santo y se pusieron a hablar en lenguas y a profetizar Eran en total unos doce hombres» (Hch 19,1b-7)

Fuera de la circunstancia anómala de unos *discípulos* que sólo han recibido el bautismo de Juan, este episodio presenta cierto paralelismo con el de Samaria (Hch 8,5-18) en ambos casos nos encontramos ante un doble gesto de iniciación bautismo más imposicion de manos, en ambos la venida del Espíritu Santo se vincula al bautismo, y no a la imposición de las manos del Apóstol, en los dos casos el don del Espíritu va acompañado de manifestaciones escatológicas

II EN LA LITERATURA PAULINA [7]

San Pablo alude varias veces a su propio bautismo (1 Cor 12,13, Rom 6,3), ocurrido a pocos años de distancia de la muerte de Jesús

[7] Cf SCHNACKENBURG, R , *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus Eine Studie zur paulinischen Theologie* (Munchener Theologische Studien, I/1, Munich 1950), TAMAYO, A , *El bautismo en la teologia de San Pablo* Franciscanum 1 (1959) 7 56

(Hch 9,18). Tanto en las cartas estrictamente paulinas [8] como en las otras, que provienen de su entorno, el bautismo aparece como una práctica común a todas las Iglesias cristianas. En ellas encontramos algunos de los textos neotestamentarios más importantes de teología bautismal, aunque no resulta fácil distinguir entre lo que es tradición anterior y pensamiento original de Pablo. El Apóstol no se muestra especialmente interesado en el tema del bautismo; cuando se refiere a él, lo hace para resolver problemas particulares o con fines parenéticos, como recurriendo a una doctrina admitida por todos (lo que en cierto sentido da mayor valor a su testimonio).

a) *En las dos cartas a los Corintios*

Los testimonios históricos más antiguos sobre la iniciación cristiana los encontramos en la primera carta de Pablo a los Corintios. Ya de entrada, para desautorizar las divisiones existentes en el seno de la comunidad cristiana de Corinto, arguye a partir del *bautismo en el nombre de Cristo*:

> «¿Ha muerto Pablo en la cruz por vosotros? ¿Habéis sido bautizados en nombre de Pablo *(eis to onoma tou Paulou)*? Doy gracias a Dios de que a ninguno de vosotros bauticé, si no es a Crispo y Gayo, para que nadie diga que en mi nombre *(eis to emon onoma)* fuisteis bautizados. No me envió Cristo a bautizar, sino a anunciar el Evangelio» (1 Cor 1,12b-15.17).

Por primera vez alude aquí veladamente a su concepción del bautismo como asociación a la muerte de Cristo, que pronto desarrollaría en Rom 6 y Col 2. Sugiere que el bautismo genera en el bautizado una pertenencia a Cristo.

Para alejar a los cristianos de Corinto de comportamientos indignos de su condición cristiana, pone ante sus ojos los momentos salientes de su iniciación:

> «Pero fuisteis lavados *(apelousasthe)*, pero fuisteis santificados *(hagiasthete)*, pero fuisteis justificados *(edikaiôthete)* en el nombre de nuestro Señor Jesucristo *(en tô onomati tou Kyriou hemôn Iesou Christou)* y en el Espíritu de nuestro Dios *(en tô pneumati tou Theou hemôn)*» (1 Cor 6,11).

Es de notar el énfasis de esta secuencia de *pasivos teológicos* en aoristo, que resaltan con singular fuerza la multiforme acción de

[8] Según la opinión más corriente hoy, serían: Rom, 1 Cor, 2 Cor, Gal, Flp, Col, 1 Tes, 2 Tes y Flm.

Dios como protagonista de aquella primera experiencia cristiana Encontramos también la conexión entre el bautismo y el Espíritu (aunque en este caso probablemente como agente)

Mas adelante se refiere a los sacramentos de la iniciación cristiana.

> «No quiero que ignoreis que nuestros padres estuvieron todos bajo la nube y todos atravesaron el mar y todos fueron bautizados en Moises *(eis ton Moysen)* por la nube y el mar, y todos comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebian de la roca espiritual que los seguia, y la roca era Cristo Pero la mayoria de ellos no agradaron a Dios, pues sus cuerpos quedaron tendidos en el desierto Estas cosas sucedieron en figura *(typoi)* para nosotros Todo esto les sucedia como un ejemplo *(typikôs)* y fue escrito para escarmiento nuestro *(pros nouthesian hemôn)*, a quienes nos ha tocado vivir en la ultima de las edades» (1 Cor 10,1-6a 11)

La exégesis cree percibir en este pasaje el eco de la tradición midráshica palestinense. Tradicionalmente se ha creído que aquí Pablo echa mano de la tipología bíblico-sacramental como procedimiento hermeneutico el paso del mar Rojo fue *typos* del bautismo cristiano [9] Algunos críticos lo ponen hoy en duda el Apóstol se limitaría a recordar los hechos del Éxodo como simples casos ejemplarizantes y no como anticipaciones proféticas del bautismo y la Eucaristía [10]. Por lo demás, merece destacarse el carácter colectivo de la experiencia de los hebreos (y, consiguientemente, de la iniciación cristiana)

Queriendo encarecerles la unidad, les recuerda que

> «lo mismo que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, a pesar de ser muchos, son un solo cuerpo, asi es tambien Cristo Todos nosotros, judios y griegos, esclavos y libres, hemos sido bautizados *(ebaptisthemen)* en un mismo Espiritu *(en heni pneumati)*, para (formar) un solo cuerpo *(eis hen sôma)* y a todos se nos dio a beber de un solo Espiritu *(hen pneuma epotisthemen)*» (1 Cor 12,12-13)

El hecho de que la expresión *baptísthènai eis* va las más de las veces con complemento cristológico y que *sôma,* en las epístolas paulinas mayores, no se refiere a la unidad Cristo + Iglesia (Cabe-

[9] Para poder ver un *bautismo* (inmersion) en el paso del mar Rojo y en la nube, la exegesis judia habia imaginado que las aguas formaron como un tunel y la nube no precedia a los israelistas, sino que los cubria, Cf BARTH, G , o c , 93

[10] Cf G BARBAGLIO, «E tutti in Mose sono stati battezzati nella nube e nel mare» (1 Cor 10,2), en AA VV , *Alle origini del battesimo cristiano* 167-191 (bibl)

za + Cuerpo), sino al cuerpo mismo del Señor resucitado, ha inducido a ver en este *hen sôma* el cuerpo (= la persona) de Cristo (y no la Iglesia) el pasaje sería por tanto un testimonio de la dimensión cristológica del bautismo (y no de la dimension eclesial) [11] Con todo, se ha de tener en cuenta que, según Pablo, hay identidad entre ser incorporado a Cristo y ser agregado a la Iglesia (cf Gál 3,27-28)

La imagen *beber del Espíritu* la hemos encontrado ya, también en contexto bautismal, en 1 Cor 10,4 (cf Jn 7,37-39) Parece afirmarse aquí una conexión entre la incorporación al *sôma* de Cristo y la comunión con su Espíritu, ambos frutos del bautismo [12]

Al comienzo de la 2 Cor, al evocar los inicios de la comunidad, parece aludir a los sacramentos de la iniciación mediante una acumulacion de imágenes referentes al Espiritu *(confirmar, ungir, sellar),* que luego la tradición aplicará específicamente al sacramento de la confirmación

> «Dios es el que nos confirma *(bebaiôn)* en (orden a) Cristo *(eis Christon)* a nosotros junto con vosotros y nos ungio *(chrisas)* el mismo que nos sello *(sphragisas)* y puso en nuestros corazones la prenda del Espiritu *(ton arrabôna tou pneumatos)»* (2 Cor 1,21-22)

b) El pasaje bautismal de mayor densidad teológica entre los paulinos lo encontramos en Rom 6 [13] Está situado también dentro del contexto de una exhortación a la comunidad entre el c 5, que trata de la fuerza salvífica de la muerte de Cristo, y el c 8, que describe la vida en el Espíritu de los redimidos No pretende ofrecer una exposición teologica del bautismo, sino sólo la fundamentación de la nueva ética cristiana Esto explica que pase por alto aspectos impor-

[11] Cf L CERFAUX, *La theologie de l Eglise selon saint Paul* Unam Sanctam, 54 (Paris 1965) 207-210

[12] Para afianzar la fe en la resurreccion, aduce como argumento la extraña practica de *hacerse bautizar por (hyper)* los difuntos (1 Cor 15,29) Hay exegetas que entienden la preposicion *hyper* en sentido de *sustitucion hacerse bautizar en lugar de los difuntos* (bautismo vicario) Otros prefieren atribuirle un sentido de *finalidad hacerse bautizar por el amor de los difuntos* con la esperanza de unirse a ellos en la resurreccion Cf G BARTH, o c , 100-104 (bibl)

[13] Cf DACQUINO, P, *La nostra morte e la nostra risurrezione con Cristo secondo San Paolo [Rom 6 2-14]* Rivista Biblica 14 (1966) 225-259, FRANKENMOLLE, H , *Das Taufverstandnis des Paulus Taufe und Tod und Auferstehung nach Rom 6* (Stuttgart 1970), GAUMANN, N , *Taufe und Ethik Studien zu Romer 6* (Munich 1967), PENNA, R , «Battesimo e partecipazione alla morte di Cristo in Rom 6,1-11», en AA VV , *Alle origini del battesimo* 145-146, SCHNACKENBURG, R , *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus Neue Studien zu Rom 6 1 11* MThZ 6 (1955) 322-53, WAGNER, G , *Das religionsgeschichtliche Problem von Romer 6 1/11* (ATNT, 39, Zurich 1962), WARNACH, V , *Die Tauflehre des Romerbriefes in der neueren theologischen Diskussion* ALw 5 (1958) 274-352

tantes de la teologia del bautismo que si menciona en otros lugares Los c 6 y 7 son un parentesis en el que responde a la objecion de que, por estar asegurada su redencion en Cristo, al cristiano le es indiferente estar en pecado o no Para rebatirla, a juicio de algunos exegetas que se apoyan en el giro inicial («¿Es que ignorais que »), Pablo se basa en una doctrina elemental sobre el bautismo, bien conocida de los destinatarios de su carta

> «Los que hemos muerto al pecado, ¿como viviremos aun en el? ¿O es que ignorais que cuantos fuimos bautizados en *(eis)* Cristo Jesus, fuimos bautizados en su muerte *(eis ton thanaton autou)*? Por *(dia)* el bautismo fuimos sepultados con el en la muerte *(synetaphemen eis ton thanaton)* para que, asi como Cristo fue resucitado de entre los muertos para la gloria del Padre, asi tambien nosotros andemos en una vida nueva Porque si hemos sido hechos una cosa con el *(symphytoi gegonamen)* mediante la imagen de su muerte *(to homoiomati tou thanatou autou)* lo seremos tambien mediante la de su resurreccion, comprendiendo que nuestra vieja condicion *(ho palaios hemon anthropos)* ha sido crucificada con el *(synestaurothe)*, para que nuestra condicion de pecadores quede destruida *(ina katargethe to soma tes hamartias)*, a fin de que no seamos ya esclavos del pecado Pues quien murio, absuelto queda del pecado Y si morimos con Cristo *(apethanomen syn Christo)* creemos que tambien viviremos con el *(syzesomen auto)»* (Rom 6,2-6)

Segun la perspectiva de este pasaje, el bautismo cobra su verdadero significado por la comunion que establece entre el bautizado y el acontecimiento de la cruz, de ella deriva toda su realidad El realismo de esta vinculacion viene expresado con fuerza por la acumulacion de verbos con el prefijo *syn* La mencion de los diferentes momentos del misterio pascual viene a sugerir que la comunion es total con todo el misterio de Cristo El especial enfasis sobre la muerte, que se advierte en el texto —de la comunion con la resurreccion de Cristo se habla aqui solo en futuro, en esperanza (v 5 y 8, ver, sin embargo, mas adelante Col 2,11-13)—, se explica por la perspectiva en que se aborda esta dimension teologica del bautismo como fundamento de una etica cristiana cuyo componente que mas interesa aqui a Pablo es *la muerte al pecado* Esta comunion del bautizado con el misterio de Cristo se realiza en virtud del bautismo, que es *homoioma* de la muerte de Cristo Para la teologia del bautismo tiene importancia la interpretacion que se de a este v 5 si *homoioma* se entiende en sentido abstracto de *semejanza* en cuyo caso entre el bautismo y la muerte de Jesus solo habria una analogia de situaciones, o mas bien se interpreta como imagen sacramental que guarda identidad formal con la muerte de Jesus (la imagen no es menos que su modelo), con lo cual el bautismo nos pondria en con-

tacto real con el acontecimiento salvífico[14] La iniciativa de la acción de Dios aparece subrayada con fuerza por la acumulación de *pasivos divinos*

En Rom 13,11-14 volvemos a encontrar las expresiones *despojarse-revestirse* que Pablo utiliza para definir lo que acontece en el bautismo

c) En la *carta a los Galatas* tenemos probablemente el texto bautismal mas antiguo de Pablo Hablando de la libertad de los hijos de Dios, ganada por Cristo para los suyos, la relaciona con el bautismo (y con la fe)

> «Porque todos sois hijos de Dios por la fe *(dia tes pisteos)* en Cristo Jesus En efecto, los que habeis sido bautizados en Cristo *(eis Christon ebaptisthete)*, os habeis revestido de Cristo *(Christon enedysasthe)* Ya no hay judio ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesus *(heis este en Christo Iesou)* Y si vosotros sois de Cristo sois por tanto descendencia de Abrahan herederos conforme a la promesa Como sois hijos, Dios envio a nuestros corazones el Espiritu de su Hijo, que clama ¡Abba! ¡Padre! Asi que ya no eres esclavo, sino hijo, y, si eres hijo, eres tambien heredero por voluntad de Dios» (Gal 3 26-28 4,6-7)

Este texto es importante para las relaciones entre fe y bautismo, en el contexto inmediato precedente (v 22-25) la palabra *pistis* aparece cinco veces Se atribuyen al bautismo explicitamente una especial vinculacion a Cristo (expresada con la metafora *revestir a Cristo)* y la unidad en Cristo de los bautizados, menos directamente, la filiacion divina (especialmente recalcada aqui y directamente atribuida a la fe en Jesus) y el don del Espiritu[15] Por la fe y el bautismo se ingresa en un grupo mayor donde las diferencias religiosas y sociales no cuentan

d) Al comienzo de la *carta a los Efesios* damos con una descripcion bastante detallada de la estructura de la iniciacion cristiana (aunque sin mencionar explicitamente ninguno de los sacramentos)

> «Tambien vosotros, que habeis escuchado la palabra de la verdad la Buena Noticia de vuestra salvacion en la que habeis creido

[14] Para las diversas interpretaciones de *homoioma* en Rom 6 5 cf R SCHNACKENBURG a c V WARNACH a c G BARTH o c , 106ss

[15] Cf DELLAGIACOMA V *Induere Christum (Gal 3 27 Rom 13 14)* Rivista Biblica 4 (1956) 114 142 GRAIL A *Le bapteme dans l epitre aux Galates 3 26 4 7* RB 58 (1951) 503 520 LEGASSE S *Foi et bapteme selon St Paul Etude de Galates 3 26 27* BLE (1973) 81 102 En Gal 2 16 19 20 encontramos alusiones a distintos momentos de la iniciacion

(pisteusantes), fuisteis sellados *(esphragísthète)* con el *(tô)* Espíritu Santo de la promesa, el cual es prenda de nuestra herencia *(arrabôn tès klèronomías hèmôn)*, con vistas a *(eis)* la recuperación del patrimonio, para alabanza de su gloria» (Ef 1,13-14).

Se apuntan las dimensiones pneumatológica y escatológica del bautismo. Poco más adelante reafirma la comunidad de destino con Cristo y la edificación de la Iglesia, que tienen su punto de arranque en el bautismo (sin mencionarlo expresamente tampoco esta vez):

«Cuando estábamos muertos por los pecados, nos convivificó *(synezôopoièsen)* con Cristo —estáis salvados *(sesôsmenoi)* por pura gracia—, él nos resucitó *(synègeiren)* y con él nos hizo sentar *(synekáthisen)* en el cielo en Cristo Jesús... Así pues, ya no sois extranjeros ni forasteros, sino que sois ciudadanos del pueblo de Dios y miembros de la familia de Dios. Estáis edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, y el mismo Cristo es la piedra angular. Por él todo el edificio queda ensamblado, y se va levantando hasta formar un templo consagrado al Señor. Por él también vosotros os vais integrando en la construcción, para ser morada de Dios, por el Espíritu» (Ef 2,5-6; 19-22) [16].

Más adelante, entre los factores que garantizan la deseada unidad de la Iglesia se mencionan *un solo bautismo (hèn baptisma)* y *una sola fe (mía pístis)*, en un contexto pneumatológico y escatológico (además de eclesiológico, por supuesto); cf. Ef 4,3-6. El encontrar mencionado el bautismo entre las grandes *unidades* de la fe da una idea de la importancia que el Apóstol (y la comunidad cristiana primitiva) otorgaba a este sacramento. El pasaje da la impresión de ser una fórmula de *confesión bautismal.* Es de señalar también la conexión fe-bautismo.

Aduce luego un texto tomado de la liturgia bautismal, según el sentir casi unánime de los exegetas, aunque luego discutan sobre si se trata de un himno o una exclamación; contiene una alusión al bautismo como iluminación:

«Despierta tú que duermes, y levántate de entre los muertos; y te iluminará Cristo» (Ef 5,14).

Para encarecer el amor de los maridos hacia sus mujeres, Pablo remonta hasta el acontecimiento primordial del Gólgota, pero describiéndolo en términos que evocan veladamente el bautismo como misterio de purificación:

[16] Cf. R. SCHNACKENBURG, *'Er hat uns auferweckt' Zur Tauflehre des Epheserbriefes:* LJ 2 (1952) 159-183.

«Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola con el baño del agua y la palabra *(hagiasè katharísas tô loutrô tou hydatos en rèmati)*, para ofrecerla ante sí gloriosa, la Iglesia, sin mancha ni arruga ni nada semejante, sino santa e inmaculada» (Ef 5,25-27).

e) En la *carta a los Colosenses,* en un pasaje que podríamos considerar paralelo a Rom 6,1-6 (aunque más terminante que aquél), Pablo exhorta a los fieles de Colosas a permanecer fieles a Cristo por razón de la experiencia vivida en el bautismo (que tampoco aquí se menciona explícitamente):

«En él (Cristo) reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente, y vosotros estáis cumplidamente llenos en él *(peplèrômenoi en autô)*, que es la Cabeza de todo Principado y de toda Potestad. En él *(en hô)* (Cristo) fuisteis también circuncidados con una circuncisión no hecha por hombres, cuando os despojaron de los bajos instintos de vuestro ser, en *(en)* la circuncisión de Cristo, cuando fuisteis sepultados con él *(syntaphentes)* en el bautismo y en él (en el bautismo) resucitasteis con él *(synègerthète)* por la fe en la fuerza de Dios *(dia tès pisteôs tès energeías tou Theou)*, que le resucitó de entre los muertos. Estabais muertos por vuestros pecados, porque no estabais circuncidados, pero Dios os vivificó con él *(synezôopoièsen)*, perdonándoos todos los pecados, borrando el protocolo que nos condenaba con sus cláusulas y era contrario a nosotros, lo quitó de en medio, clavándolo en la cruz y destituyendo por medio de Cristo a los poderes y autoridades... (Col 2,11-15).

Por una parte, la consideración del bautismo como *antitipo* de la circuncisión judía y la referencia al *protocolo contrario a nosotros* permiten a Pablo afirmar con singular fuerza la potencia purificadora del bautismo; mas, por otra, da también como realizada sacramentalmente la participación en la resurrección de Cristo (usa el aoristo, y no el futuro como en Rom 6,6).

Ambos aspectos reaparecen más adelante, reforzados con la nueva metáfora de despojarse y ponerse los vestidos (que terminará plasmándose en una acción simbólica en la liturgia bautismal del futuro):

«Ya que habéis resucitado con Cristo *(synègerthète tô Christô)*, buscad los bienes de allá arriba, donde está Cristo, sentado a la derecha de Dios; aspirad a los bienes de arriba, no a los de la tierra. Porque habéis muerto *(apethánete)* y vuestra vida está con Cristo escondida en Dios... Despojaos del hombre viejo con sus obras y revestíos del nuevo, que se va renovando como imagen de su Creador, hasta llegar a conocerlo. En este orden nuevo no hay griego ni judío, circuncisión

ni incircuncisión, barbaro, escita, esclavo, libre, porque Cristo es la sintesis de todo y esta en todos» (Col 3,1-4 9-11)

Merece destacarse el fuerte acento escatológico y ético del pasaje.

f) Un denso parrafo de la *epístola a Tito* recoge algunas de las significaciones del bautismo ya señaladas

> «Cuando se manifesto la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres, el nos salvo *(esôsen)* por medio del baño de regeneracion y renovacion del Espiritu Santo *(dia loutrou palingenesias kai anakainôseôs pneumatos hagiou)*, que Dios derramo copiosamente *(plousiôs)* sobre nosotros por medio de Jesucristo, nuestro Salvador, para que, justificados *(dikaiôthentes)* por su gracia, seamos hechos herederos de la vida eterna en esperanza Es cierta esta afirmacion, y quiero que en esto te mantengas firme para que los que creen *(pepisteukotes)* en Dios traten de sobresalir en la practica de las buenas obras» (Tit 3,4-8)

Interesa señalar las perspectivas historico-salvífica, trinitaria y escatológica, la definición del bautismo (con sus dos genitivos de finalidad, que expresan una misma realidad) [17], la mención de la efusión del Espiritu Santo y de la justificación, la atribución de los efectos del bautismo al mismo Espíritu (genitivo de agente o *causativo)* El bautismo aparece como obra de Dios

g) Por fin, temas relativos a la iniciación cristiana se mencionan también en un pasaje discutido de la *epístola a los Hebreos*

> «Dejando aparte la enseñanza elemental acerca de Cristo, elevemonos a lo perfecto, sin repetir los temas fundamentales de la conversion de las obras muertas y de la fe en Dios, de la instruccion sobre los bautismos y de la imposicion de las manos *(baptismôn didaches, epitheseôs te cheirôn)*, de la resurreccion de los muertos y del juicio eterno Asi procederemos con el favor de Dios Porque es imposible que cuantos fueron iluminados *(phôtisthentas)* una vez, gustaron el don celestial y fueron hechos participes del Espiritu Santo *(metochous genethentas pneumatos hagiou),* saborearon las buenas nuevas de Dios y los prodigios del mundo futuro, y a pesar de todo cayeron, se renueven otra vez mediante la penitencia, pues crucificaron de nuevo por su parte al Hijo de Dios y le expusieron a publica infamia» (Heb 6,1-6)

Parece clara la alusión a una instrucción elemental previa al bautismo El plural de *bautismos,* más que a la diversidad de prácticas

[17] Cf J DEY, '*Palingenesia» Ein Beitrag zur Klarung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Titus 3 5* (NTA 17/5, Munster i W 1937)

bautismales, se refiere probablemente a la diferencia entre el bautismo de Juan y el bautismo cristiano De la mención de la imposicion de las manos sería aventurado arguir su presencia como rito regular en la liturgia de la iniciación ya en este tiempo. Parece afirmarse la vinculación del bautismo con la crucifixion de Cristo (en la línea de Rom 6) como razón de la unicidad del bautismo [18]

III EN LA PRIMERA DE PEDRO

Sobre la naturaleza de este documento han proliferado en los últimos años entre los exegetas opiniones que nos llevarían a valorar sobremanera su testimonio para el tema que nos ocupa Segun algunos, ofrecería el esquema completo de la celebracion del bautismo [19] o, al menos, segun otros, fragmentos (himnos) que provendrian de la liturgia bautismal Otros piensan que se trata de la reelaboración de una homilía bautismal. Sin embargo, la exegesis mas reciente nos invita a ser cautos en esta clase de apreciaciones Lo que si parece fuera de duda es la presencia de importantes temas bautismales, que pasamos a analizar

Al comienzo de la carta se habla dos veces del *segundo nacimiento (anagennan,* término que pertenece al vocabulario bautismal), que se atribuye una vez a la resurrección de Jesucristo (1,3) y, la otra, a «la semilla incorruptible de la palabra de Dios viva y eterna (o de Dios vivo y eterno) Ésta es la Palabra, la Buena Nueva anunciada a vosotros» (1,23 25)

Nuevamente, en el c 3, en contexto parenético sobre el sufrimiento, se refiere al bautismo, pero esta vez de manera más explícita La mencion del *descensus ad inferos* de Cristo le trae el recuerdo de

> «los que habian sido rebeldes, cuando la paciencia de Dios aguardaba en tiempos de Noe, mientras se construia el arca, en la que unos pocos —ocho personas— se salvaron por medio *(dia)* del agua la cual *(ho kai)*, como antitipo *(antitypon)*, (es decir) el bautismo, os salva tambien a vosotros actualmente, no consiste en limpiar una suciedad corporal, sino en impetrar de Dios una conciencia recta *(syneideseôs agathes eperôtema eis Theón)*, por *(dia)* la resurreccion

[18] Aunque no sea un texto estrictamente bautismal, tomemos nota de Heb 10,22 «Acerquemonos con corazon sincero y lleno de fe, con el corazon purificado de mala conciencia y con el cuerpo lavado en agua pura» Advirtamos la secuencia conversion-fe-bautismo

[19] Segun una de esas composiciones, el esquema de la celebracion seria el siguiente 1,3 5 himno de introduccion, 1,13-21 reflejaria la lectura de Ex 12, seguida de homilia, vendria luego el bautismo y a continuacion 1,22-2,10 representaria una nueva homilia con alusiones a los acontecimientos de la travesia del desierto, en especial al de la roca de Horeb

de Cristo Jesús, Señor nuestro, que está a la derecha de Dios» (1 Pe 3,20-21).

Concibe el diluvio como figura *(typos)* del bautismo [20], del que surge una humanidad purificada interiormente; a esta tipología le espera un gran futuro en la tradición mistagógica cristiana. No es de descartar que el autor esté jugando también con la idea del diluvio como figura de la muerte-resurrección de Cristo (a juzgar por la alusión a la resurrección en el v.21); en este caso estarían presentes los tres niveles de la tipología bíblico-sacramental: AT, NT y tiempo de la Iglesia.

Eperôtema podría traducirse también por *empeño/compromiso* expresado; en este caso, el bautismo supondría en el bautizado el compromiso expreso ante Dios de una disposición interior recta. De todos modos, el pasaje resalta la dimensión personal del bautismo.

Encontramos nuevamente la relación del acto bautismal con la resurrección del Señor [21].

IV. EN LA LITERATURA JOÁNICA

Debemos tener en cuenta que la información sobre la iniciación cristiana que nos ofrecen los escritos atribuidos a Juan nos llega un tanto tamizada por la experiencia (catequética, pastoral, sacramental) de varias generaciones cristianas.

a) Sin necesidad de aceptar por entero la teoría de O. Cullmann, siguiendo a no pocos exegetas podemos interpretar en clave sacramental algunos pasajes del *evangelio según san Juan* [22].

En *el diálogo con Nicodemo* (Jn 3,1-21), Jesús presenta el bautismo como un segundo nacimiento:

> «Te lo aseguro, el que no nazca de nuevo *(gennèthè anôthen)* no puede ver el Reino de Dios... Te lo aseguro, el que no nazca del agua y del Espíritu *(ex hydatos kai pneumatos)* no puede entrar en el Reino de Dios. Lo que nace de la carne es carne, lo que nace del Espíritu es espíritu. No te extrañes de que te haya dicho: Tenéis que nacer de nuevo» (Jn 3,3.5-7).

[20] Si el relativo *(ho kai)* con que empieza el v.21 no se refiere a *hydatos*, sino a toda la situación descrita en el v.20, la relación tipológica no sería entre el agua del diluvio y el bautismo, sino, como han visto algunos Padres, entre el arca y el bautismo.

[21] Cf. BARTH, G., o.c., 125-131; VOLPI, I., «La definizione del battesimo secondo 1 Pt 3,20b-21», en AA.VV., *Alle origini del battesimo cristiano* 193-241.

[22] Cf. F. M. BRAUN, *Le baptême dans le quatrième évangile:* RTh 4 (1948) 347-393.

Aparece el binomio *agua-Espíritu* (esta vez en sentido inclusivo, no exclusivo). El segundo nacimiento se atribuye enfáticamente al Espíritu *(nacer del Espíritu).* Es condición para entrar en el Reino de Dios: desde la antigüedad se ha visto en este pasaje una de las pruebas de la necesidad del bautismo.

En *las curaciones (signos)* del paralítico de Betesda (con su alusión a la inmersión en el agua: Jn 5,1-19) y del ciego de nacimiento (bautismo como *iluminación:* Jn 9,1-38), la catequesis tradicional (y quizá también el propio evangelista) ha visto *figuras* del bautismo cristiano.

En algunos de los pasajes en que se habla del *agua* en el cuarto evangelio han visto algunos veladas alusiones al bautismo: en el diálogo con la samaritana (Jn 4,7-15), en la promesa del agua viva hecha por Jesús en la fiesta de los Tabernáculos (Jn 7,37-39) y en el agua y sangre que brotaron del costado abierto del Crucificado (Jn 19,33-35).

b) Encontramos también, probablemente, dos veladas referencias a la iniciación en la *primera carta de Juan.* La primera, cuando habla de la *unción* que han recibido los cristianos *(unción* es expresión metafórica para significar el don del Espíritu recibido obviamente en la iniciación):

> «Vosotros tenéis la unción *(chrisma)* del *(apo)* que es Santo, y lo sabéis todo... La unción que recibisteis de él [Dios y que] permanece en vosotros; no tenéis necesidad de que nadie os enseñe, sino que su unción os enseña sobre todas las cosas» (1 Jn 2,20.27).

Una *unción* como don que permanece y es, para los cristianos, fuente de conocimiento y garantía *(parrèsía)* de fidelidad a Dios (cf. v.28).

La segunda referencia es más enigmática: la mención de los tres testigos —el agua, la sangre y el Espíritu— que dan testimonio concorde acerca del Hijo (1 Jn 5,6-8). Parece sugerir las misteriosas relaciones existentes entre el bautismo, el misterio pascual y Pentecostés.

c) Por fin, en *el Apocalipsis,* la visión de «los que están vestidos con vestiduras blancas..., que vienen de la gran tribulación y han lavado y blanqueado sus mantos en la sangre del Cordero» (Ap 7,13-14), aunque expresa una situación escatológica, más bien que histórica, al evocar la raíz de esa situación, que no es otra que el bautismo de sangre, parece estar aludiendo a la relación entre el bautismo y el misterio de la cruz [23].

[23] Cf. TREVIJANO ETCHEVERRIA, R., *El lenguaje bautismal del Apocalipsis:* Salmanticensis 27 (1980) 165-192.

V EL *MANDATO* BAUTISMAL

Los textos analizados hasta aquí permiten afirmar que desde los mismos orígenes [24] el bautismo se impone en todas las Iglesias como el signo más característico de la agregación de nuevos miembros a la Iglesia Todo el que acepta el mensaje de Cristo y desea pertenecer a la Iglesia es bautizado, aun cuando en su conversión hayan ocurrido fenómenos extraordinarios (cf Hch 8,36-38. 9,18, 10,46-48) No parece que en esta decision haya influido el hecho, recogido sólo por Juan (Jn 3,22-28, 4,1-3), de que el propio Jesús bautizara al principio de su ministerio, aun cuando la noticia pudiera tener base histórica [25]

¿Hasta que punto cabe atribuirla a la voluntad de Jesus y hablar de una institución divina? ¿Cabe aducir un mandato explicito de Jesús? Algunos piensan que, a priori, el origen de una práctica tan universal, sin contestacion alguna, no tiene explicación sin una disposición terminante del Fundador De hecho, dos pasajes paralelos de Mc y Mt atribuyen a Jesús una orden expresa en este sentido

> «Id al mundo entero y proclamad el Evangelio *(keryxate to euangelion)* a toda la creacion El que crea y sea bautizado, se salvara *(ho pisteusas kai baptistheis sôthesetai)*, el que no crea, sera condenado» (Mc 16,15-16) «Id y haced discipulos *(matheteusate)* a todos los pueblos, bautizandolos en el nombre *(baptizontes eis to onoma)* del Padre y del Hijo y del Espiritu Santo, enseñandoles *(didaskontes)* a guardar todo lo que os he mandado» (Mt 28,19-20)

Estos textos reflejan la conviccion de las comunidades de Marcos y Mateo de que la práctica bautismal traía su origen de una orden del Señor Por su parte, los teólogos, durante siglos, fundamentaron la existencia del bautismo en este *mandato* de Jesús

No obstante, se debe advertir que el pasaje de Mt 28,16-20 no tiene paralelos sinópticos la tradición sinóptica no recoge ninguna disposición del Jesus histórico relativa al bautismo (cf Mc 6,7-13, Mt 10,5-42), sorprende el silencio de Pablo y de otros testigos al respecto, no cabe, pues, pensar en una fuente textual anterior del pasaje de Mt En consecuencia, hay que decir que, aunque Mt 28,19

[24] Hemos visto como los Hechos presentan a los apostoles bautizando desde el dia mismo de Pentecostes El que en algunos sumarios el bautismo no se mencione expresamente no es prueba de que hubo un tiempo en que no se practicaba el bautismo, como pretende E BARNIKOL, *Das Fehlen der Taufe in den Quellen der Apostel gechichte und in den Urgemeinden der Hebraer und Hellenisten* Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universitat 6 (1956-1957) 593 610, cf G BARTH, o c, 11-12, n 1

[25] Cf BEASLEY-MURRAY, G R, o c, 67-72, LEGASSE, S, o c, 71-87

no sea una interpolación en el evangelio de Mateo, no lo podemos hacer remontar más allá de la fecha de composición del primer evangelio, la atribución del *mandato* a Jesús resulta, por tanto, tardia y limitada Ademas, desde el punto de vista critico, hay que añadir que en Mc el mandato bautismal se encuentra en el *apéndice* del evangelio (16,9-20), que no es de Marcos, sino que remonta a la primera mitad del s II Por otra parte, la formulacion del mandato en Mt levanta la sospecha de su origen liturgico, no es verosímil que saliera tal cual de los labios de Jesús [26]

Mas, independientemente de esta cuestión principal, Mt 28,19 es testigo de que en los años 80-90, en Siria, estaba en uso la *fórmula* trinitaria Por otra parte, ambos evangelistas establecen una clara e interesante conexión entre proclamacion del kerigma, fe y bautismo (Mc), entre enseñanza y bautismo (Mt), que interesara mucho a los doctores del s IV

VI «BAUTIZAR EN EL NOMBRE DEL SEÑOR JESUS» [27]

Este giro, con leves variantes, lo hemos encontrado en varios textos Llama la atención el carácter estereotipado con que se presenta Reviste dos formas

a) *Eis to onoma* es la variante mejor documentada y la que, probablemente, representa la forma mas antigua Aparece en Hch 8,16 y 19,5 (*Didaché* 9,5 *eis onoma Kyriou,* Hermas, *Pastor,* vis III,7,3 *eis to onoma tou Kyriou* cf también 1 Cor 1,13 15, Mt 28,19 y *Didaché* 7,1). Pertenecen a su mismo campo semántico las expresiones más compendiosas (sin mención de *onoma)* que encontramos en 1 Cor 10,2 *(eis ton Moysen)*, 12,13 *(eis hèn sôma)*, Rom 6,3 *(eis Christon Ièsoun)* y Gál 3,27 *(eis Christón)*, cf 2 Cor 1,21

b) Las locuciones *en tô onomati* (Hch 10,48, cf 1 Cor, 6,11) y *epi tô onomati* (Hch 2,38) parecen intercambiables

Parece seguro el origen judío de estas dos locuciones corresponderían al hebreo *beshem* (la preposición *be* con sentido causal o instrumental) Proceden probablemente del judaísmo alejandrino, ya que aparecen con frecuencia en la versión de los LXX, en los apócrifos griegos del AT y en los escritos griegos de Josefo La opinion que sostenía que la variante con *eis* provenía del lenguaje comercial helenístico, en el sentido de una transferencia comercial, de un

[26] Cf Bfasley-Murray, G R, o c, 77-92, P -R Tragan, «Il battesimo cristiano secondo Mt 28 16-20», en AA VV, *Alle origini del battesimo cristiano* 243-282 (bibl)

[27] Cf Hartman, L, o c, 39-52, Quesnel, M, o c, 79-195

cambio de propietarios, está siendo descartada por la exégesis más reciente.

Por de pronto, este giro, en todas sus formas, afirma la relación que el bautismo cristiano guarda con la persona de Cristo. Sirvió en un primer tiempo para afirmar simplemente la novedad del *bautismo de Jesús* frente a otros bautismos, sobre todo al de Juan. Más tarde, siguiendo la evolución de la cristología, iría revistiéndose de un significado teológico más pleno en relación con el lugar que se atribuye a la persona de Jesús en la obra de la salvación [28]. La preposición *eis* sugiere movimiento hacia un punto; en el caso presente parece insinuar ante todo que por el bautismo uno es transferido a Cristo, entregado en propiedad al Señor, hecho pertenencia del *Kyrios;* queda sometido a la autoridad de Cristo y, al mismo tiempo, puesto bajo su protección. Pero, dada la unión indivisible que existe entre la persona de Jesucristo y el acontecimiento salvífico realizado por Dios en él y por él, la locución con *eis* insinuaría también que el bautizado es introducido en este acontecimiento y asociado a él (en la línea de Rom 6). Las preposiciones *en* y *epi,* en cambio, expresan que el bautismo se realiza con la autoridad y el poder que dimanan de Cristo.

No es probable que se empleara como *fórmula* litúrgica alternativa en el acto bautismal, pero es posible que en ese momento hubiera, a tenor de lo que leemos en Sant 2,7 [29], alguna invocación del nombre de Jesús sobre el bautizado.

VII. «BAUTIZAR CON AGUA-BAUTIZAR CON ESPÍRITU» [30]

Las dos expresiones aparecen con cierta frecuencia en el NT, unas veces por separado; otras, en cambio, juntas en la misma frase, pero, a veces, en contraposición. Empezamos por este último grupo:

> «[Dijo Juan el Bautista]: Yo os he bautizado con agua *(en hydati)*, pero él os bautizará con el Espíritu Santo *(en pneumati hagiô)*» (Mc 1,8; cf. Hch 11,16). «El que me envió a bautizar con agua *(en hydati)* me dijo:... ése es el que bautiza con el Espíritu Santo *(en*

[28] Las variantes que observamos en el genitivo que acompaña al sustantivo *onoma (de Señor Jesús:* Hch 8,16; 19,5; *de Jesu-Cristo:* Hch 2,38; 10,48; *del Señor Jesu-Cristo:* 1 Cor 6,11) podrían tener algún significado.

[29] «¿No son los ricos los que denigran *el hermoso nombre que fue invocado sobre vosotros (to epiklèthen eph'hymas)*?» Cf. F. MUSSNER, «Die Tauflehre des Jakobusbriefes», en AA.VV., *Zeichen des Glaubens,* 61-67 (esp.61-62); cf. también Hch 22,16.

[30] Cf. BARBAGLIO, G., «Il 'Battesimo nello Spirito' nella recente letteratura esegetica», en AA.VV., *Verso una nuova età dello Spirito* (Padua 1997) 337-354; DE LA POTTERIE, I., *Naître de l'eau et naître de l'Esprit:* SE 14 (1962) 417-443; FELICE, F., *La nascita dell'acqua e dallo Spirito (Giov 33,5):* Asprenas 17 (1970) 301-307.

> *pneumati hagiô*» (Jn 1,33)[31]. «Juan bautizó con agua *(hydati)*, pero vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo *(en pneumati hagiô)* dentro de pocos días» (Hch 1,5).

En todos estos lugares se afirma claramente una oposición dialéctica entre el bautismo de Juan y el *bautismo* de Jesús. Igual que *bautizar en el nombre de Cristo,* la expresión *bautizar en el Espíritu* es una manera nueva de marcar diferencias entre ambos bautismos: el de Jesús confiere el Espíritu Santo; no así el de Juan. El don del Espíritu por Jesús se concibe, además, a modo de un bautismo. ¿Sólo como un bautismo metafórico?

Así lo han entendido algunos exegetas, con K. Barth a la cabeza. Con esta contraposición se habría querido expresar que todo bautismo real con agua (incluido el bautismo cristiano) sería simple rito, vacío de contenido soteriológico, obra del hombre. En cambio, el bautismo en el Espíritu, sin ningún rito externo, sería pura comunicación del Espíritu, obra únicamente de Dios, que renueva al hombre y lo salva[32].

Sin embargo, la comunidad cristiana primitiva entendió el *bautismo en el Espíritu* como un bautismo real con agua, que lleva emparejada la comunicación del don del Espíritu, y lo identificó además con el bautismo cristiano. Veían que la promesa, que se había cumplido primeramente en Pentecostés de manera espectacular, volvía a hacerse realidad en cada uno de los bautismos. Una prueba clara de ello es que el *logion* de Juan aparece, en Hch 11,16, en la boca de Pedro cuando está justificando el haber bautizado al pagano Cornelio. Los relatos bautismales del libro de los Hechos presentan el bautismo con el trasfondo de Pentecostés. Está luego el texto de Jn 3,5, que habla de *nacer de agua y de Espíritu,* junto con los pasajes que asocian la comunicación del Espíritu Santo con el bautismo de agua (cf. Hch 10,44-48; 1 Cor 12,13; Tit 3,5) y, sobre todo, con los que mencionan el don del Espíritu como efecto del bautismo de agua (cf. Hch 2,38; 19,3-6).

Por tanto, el binomio *agua-Espíritu, bautismo de agua-bautismo de Espíritu,* no ha de entenderse primordialmente como oposición, sino como semejanza: para una mente bíblica, el agua es símbolo del Espíritu. «En la Escritura, frecuentemente, el Espíritu es prefigurado

[31] Este *logion* de Juan, en los otros dos sinópticos, presenta una variante significativa: «Yo os bautizo con agua...; él os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego *(en pyri)*» (Mt 3,11; Lc 3,16). La metáfora del fuego puede ser simplemente un nuevo símbolo del Espíritu, como el agua, o podría aludir al fuego escatológico (en ambos casos vendría a reforzar el simbolismo del agua como elemento purificador).

[32] Piensan como K. Barth, G. Kittel, W. Bieder y M. Barth, entre otros; ver las referencias en G. Barth, o.c., 68-69. Interpretaciones de este estilo volveremos a encontrar en la época prenicena.

por el agua» (Orígenes) Desde las aguas prımordıales de la creacıón sobre las que se cernía el Espírıtu fecundandolas (Gén 1,2), el agua, en la Bıblıa, es sıgno del Espírıtu vıvıficante El don mesıánıco del Espırıtu «Derramaré sobre vosotros un agua pura, que os purıficará , y os dare un corazón nuevo y os ınfundıré un espírıtu nuevo . Os ınfundıré mı espırıtu y haré que camınéıs según mıs preceptos» (Ez 36,25-26) Es símbolo del Espírıtu capaz de convertır el desıerto en vergel floreciente (cf Is 44,3-4) La mısma concepcıón sımbolıca encontramos en el NT Jn 7,37-39 «Cuando entras para ser ınıcıado *(eıs ten hıeran mystagôgıan),* tus ojos corporales ven el agua, pero los ojos de la fe contemplan al Espírıtu» [33] Sumergırse en las aguas bautısmales sıgnıfica sumergırse en el Espırıtu, para salır empapados y embebıdos de Espırıtu [34]

La ınmersıón bautısmal *(bautısmo en agua) es* por tanto *bautısmo en Espırıtu* El bınomıo *agua-Espırıtu* se verıfica en la mısma ınmersıón bautısmal, ésta es por eso *pneumatıkon baptısma* [35].

La accıón prıncıpal, obvıamente, es la del Espírıtu, la del agua es sólo subordınada (ınstrumental) a la accıon del Espírıtu En consecuencıa, la expresıón *bautızar en el Espırıtu* vıene a sıgnıficar la ındısoluble conexıón exıstente entre bautısmo crıstıano y Espírıtu Santo

VIII EL BAUTISMO DE LOS NIÑOS

¿Eran bautızados los nıños en los tıempos del NT? [36] A falta de testımonıos explícıtos dırectos, los partıdarıos de la respuesta afırmatıva se apoyan en los sıguıentes ındıcıos convergentes

a) *La llamada fórmula «oıkos»,* es decır, aquellos pasajes que hablan de que fue bautızada *la casa, toda la casa,* cf 1 Cor 1,16, Hch 11,14, 16,15 31-33, 18,8 Dada la solıdarıdad del hogar en la antıguedad, suponen que los nıños no quedarían excluıdos del evento famılıar

[33] JUAN CRISOSTOMO, *Cat baut* III,3 SCH 366,220

[34] Ası lo entendera, entre otros, Ireneo, que habla del agua y del Espırıtu como del elemento terrestre y el elemento celestıal que conforman el unıco bautısmo *(AH* IV,17 18, V,2,2 3), ıgual que en la Eucarıstıa *(AH* IV,18,5), cf A HOUSSIAU, *Le baptême selon Irenee de Lyon* EThL 60 (1984) 45-59 (esp 48)

[35] Cf CA III,16,3,4 FUNK I,211

[36] La cuestıon ha sıdo objeto de reñıda controversıa en nuestro tıempo Lıderan el grupo de los que responden afirmatıvamente O CULLMANN, *Le Baptême des enfants et la doctrıne bıblıque du bapteme* (Cahıers theologıques de l'actualıte protestante, 19-20, Neuchâtel 1848), y J JEREMIAS, *Dıe Kındertaufe ın den ersten vıer Jahrhunderten* (Gotınga 1958) Al frente del grupo adversarıo esta K ALLAND, *Dıe Sauglıngstaufe ım Neuen Testament und ın der alten Kırche Eıne Antwort an Joachım Jeremıas* (Theologısche Exıstenz, N F , 101, Munıch 1961) Cf BEASLEY-MURRAY, G R , o c , 306 386 G BARTH, o c , 157-168

b) *La analogía con la circuncisión judía,* considerada ya por Pablo (Col 2,11-13) como figura del bautismo cristiano

c) *La santificación de los hijos* por la santidad de los padres cristianos, afirmada por Pablo en 1 Cor 7,14

d) *La necesidad del bautismo para la salvación* (cf Mc 16,16, Jn 3,5), que entienden se debe extender tambien a los niños

e) *La escena evangélica de Jesús con los niños* (cf Mc 10,13-16 y par), que ya los sinópticos habrían narrado pensando en el bautismo, a juzgar por la expresión *no se lo impidáis (mè kolyete)*, probable eco de una fórmula bautismal primitiva (cf Hch 8,36, 10,47, 11,17), y que, desde Tertuliano [37], la tradición interpretaria en sentido bautismal

Los adversarios encuentran muy frágiles estos testimonios [38] y se hacen fuertes en que, en los Hechos, los bautizados son siempre adultos No parece que el estado actual de la controversia permita una solución apodictica de la cuestión en un sentido o en otro

IX POSIBLES MODELOS DEL BAUTISMO CRISTIANO

Dado que el cristianismo nació en ambiente judio y allí se desarrolló en un primer tiempo y sólo más tarde se propagó en el mundo pagano (griego y latino, principalmente), es lógico buscar las posibles *raices* del bautismo cristiano en las practicas bautismales en uso en el judaísmo contemporáneo de la Iglesia naciente. Los documentos históricos, incluidos los del NT, atestiguan la gran difusion de las prácticas lustrales entre los judios de la epoca [39]

a) No entran en consideración las numerosas prescripciones y noticias sobre *purificaciones con agua,* mediante ablucion o aspersion, que registra el AT Éx 29,4, 40,12, Lev 8,6, 11,28 40, 14,8-9, 15,5-11.13 16 18.22-23 27, 16,4 24, 17,15-16, Num 19,12-13 17-21, cf Mc 7,2-4, Jn 2,6 Si bien estas purificaciones fueron adquiriendo mayor importancia en el judaísmo postexílico y en las sectas, sólo buscaban eliminar la impureza cultual

b) Tiene un interés más directo para nuestro tema el *movimiento bautista* que, del s II a C hasta el s. IV d C , se difundio en todo el Medio Oriente, sobre todo en la región del Jordán, se caracterizaba por el amplio uso que hacia del baño religioso y marcó fuertemente la espiritualidad de aquellos pueblos

[37] Cf *De bapt* 18,5 BM 105, ver tambien *Const Apost* VI,15,7 FUNK I, 339

[38] Ver un resumen de estas criticas en G BARTH, o c , 157-165

[39] Cf J DELORME, *La pratique du baptême dans le judaisme contemporain des origines chretiennes* LV 6 (1956) 21-60

Dentro de este movimiento se encuadra el llamado *bautismo de los prosélitos:* el baño de purificación que debía tomar todo pagano convertido a la religión judía. Formaba parte del rito de iniciación y era irrepetible (como el bautismo cristiano). Mas las diferencias entre ambos bautismos son notables: el prosélito judío se sumergía él mismo en el agua ante testigos judíos; el bautismo de los prosélitos sólo confería una purificación ritual (el perdón de los pecados se relacionaba con el sacrificio que venía a continuación). Además no es posible probar que se practicara ya el bautismo de los prosélitos cuando hizo su aparición el bautismo cristiano.

c) En la vida de algunos grupos o sectas judías, como los *esenios* (de quienes nos informan Flavio Josefo y Filón) y, sobre todo, en la *comunidad de Qumrán,* se concedía gran importancia a los baños de purificación. La iniciación en la secta comportaba un baño, pero no era más que el primero de una larga serie de abluciones cotidianas: a cada comida precedía una lustración. Las diferencias de estos baños con el bautismo cristiano son muy grandes: son repetitivos; el candidato se sumerge él mismo en el agua; no son expresión de conversión y perdón, sino de fidelidad a Dios y de renovación en una fuerte tensión escatológica [40].

d) Las purificaciones con agua que se usaban en la secta gnóstica de los *mandeos* guardan ciertas analogías rituales y doctrinales con el bautismo cristiano: el bautismo es conferido por un ministro del culto, en *agua viva,* por triple inmersión; el agua es símbolo de la luz y de la gloria, y fuente de pureza ritual, religiosa y moral. Mas no cabe atribuirles una influencia directa en el origen del bautismo cristiano, por cuanto que las fuentes no nos permiten hablar de una tradición mandea antes del s. II de nuestra era.

e) Por último, hay que descartar toda influencia de las *religiones mistéricas.* Es cierto que algunos de los Misterios (de Eleusis, Iride, Osiris, Tamuz, Adonis, Atis, Dionisio, Orfeo y Mitra) cuentan con lustraciones en sus ritos de iniciación, pero éstas no pertenecen a la iniciación propiamente dicha, sino que son sólo ritos de purificación preparatorios [41].

[40] Cf O Betz, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im NT* Revue de Qumran 1 (1958) 213-234.

[41] Cf. J Leipoldt, *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte* (Leipzig 1928), N. Dahl, «The Origins of Baptism», en AA.VV , *FS Mowinckel* (Oslo 1955) 36-52, Lupieri, E., *El bautismo de Juan entre judaísmo y cristianismo* ET 26 (1992) 225-247. «En algunos Misterios (por ejemplo, Isis y Mitra) los miembros son iniciados mediante un baño *(lavacrum),* en los ritos de Apolo y Eleusis los miembros son bautizados y piensan que el efecto de este bautismo es el perdón de los pecados y la regeneración»: Tertuliano, *De bapt ,* 5 CCL 1, 280. Evidentemente, Tertuliano está aquí viendo los Misterios a través del prisma del bautismo cristiano.

X. BAUTISMO DE JUAN Y BAUTISMO CRISTIANO [42]

De todos los *movimientos bautistas,* el que más probabilidades tiene de haber influido en los orígenes del bautismo cristiano es el que inició Juan Bautista. La fuerte personalidad religiosa del Bautista, su género de vida, su predicación y, sobre todo, la originalidad de su rito bautismal produjeron un fuerte impacto en el pueblo judío y en la Iglesia naciente. Según se trasluce de los escritos del NT, los primeros cristianos estaban convencidos de que las relaciones entre Juan y Jesús habían sido muy estrechas. Consideraban al primero *precursor* que prepara la venida del segundo. Veían también relacionados entre sí el bautismo de Juan y el bautismo cristiano (Mc 1,8; Mt 3,11; Lc 3,16; Jn 1,33; Hch 1,5; 11,16; 19,1-7). Está luego el bautismo de Jesús por Juan.

Bautizar era la actividad característica de Juan (casi como una profesión), hasta el punto de que el sobrenombre de *Bautista* ha quedado inseparablemente ligado a su nombre. Los textos del NT referentes al bautismo de Juan son los siguientes: Mc 1,4-8; Mt 3,5-18; Lc 3,3-18; Jn 1,19-28.

El bautismo de Juan presentaba aspectos novedosos. En primer lugar, Juan actuaba de *ministro:* el sujeto era bautizado por él (el bautismo de Juan era un *heterobautismo).* Probablemente el bautizando se metía en la corriente del río, pero era Juan quien realizaba el acto propiamente bautismal derramando agua sobre su cabeza (la llamada *perfusio).* Por otra parte, cada uno recibía el bautismo una sola vez (aunque esto no se diga expresamente). Aunque Juan nunca se propusiera fundar una comunidad, su bautismo se puede considerar de alguna manera como rito de iniciación y agregación a la comunidad de los penitentes que se preparaban a la inminente visita de Yahvé. Pero, a diferencia de la de Qumrán, aquella comunidad estaba abierta a todos y el bautismo estaba también destinado a todos.

También era novedoso el significado de su bautismo, inseparable del contenido de su predicación profética: anuncio del juicio inminente de Dios e invitación a prepararse haciendo penitencia. El bautismo que predicaba como última posibilidad de salvación era *bautismo de conversión (baptisma metánoias:* Mc 1,4; Lc 3,3; Hch 13,24; 19,4); se trata de un *genitivus qualitatis:* la conversión, más que efecto del bautismo, era la condición necesaria para ser bautizado [43]. En efecto, «al ser bautizados confesaban sus pecados» (Mc 1,5; Mt 3,6).

[42] Cf. HAULOTTE, E., *L'impact du baptême de Jean sur la vie de l'Église primitive selon les Actes des Apôtres*: Foi et Vie 7 (1969) 56-67; LEGASSE, S., o.c., 27-55; LUPIERI, E., *El bautismo de Juan entre judaísmo y cristianismo»* ET 26 (1992) 225-247

[43] Sin embargo, «yo bautizo en agua *para* conversión *(eis metánoian)»* Mt 3,11.

Juan ofrecía su bautismo a los arrepentidos «con vistas al perdón de los pecados» *(eis aphesin hamartiôn:* Mc 1,4; Lc 3,3). Se discute cuál era la relación precisa que guardaba el bautismo de Juan con el perdón. ¿Era sólo signo de conversión en la esperanza del perdón futuro de parte de Dios? ¿Otorgaba el perdón de inmediato, como sello y garantía del perdón escatológico de Dios? Los que sostienen esta segunda interpretación han definido el bautismo de Juan como *sacramento escatológico:* signo del bautismo escatológico, es decir, de la efusión del agua purificadora del final de los tiempos, anunciada por los profetas, que Juan identifica con *el bautismo con Espíritu y fuego* (Mt 3,11; Lc 3,16) de *uno más fuerte que él,* que vendrá después de él. Consideró, pues, su bautismo como algo provisional.

Como se ve por la descripción que precede, son muchos los puntos en que coinciden el bautismo de Juan y el bautismo cristiano, tanto en su aspecto formal (por inmersión, necesidad de que intervenga un *ministro,* una sola vez) como en su significado (signo de conversión para el perdón de los pecados). En la medida en que convergen, ambos bautismos se alejan de los demás *bautismos.* Pero está también a la vista la novedad del bautismo cristiano, afirmada por el propio Juan (Mc 1,8; Mt 3,11; Lc 3,16; Jn 1,33) y por Jesús (Hch 1,5; 11,16). Esta novedad radica principalmente en la referencia que el bautismo guarda a la persona (acontecimiento) de Jesús *(bautizar en el nombre del Señor Jesús)* y en el don del Espíritu que confiere.

Una vez afirmada la originalidad del bautismo cristiano, no hay inconveniente en admitir una influencia real del bautismo de Juan en su implantación en las primeras comunidades cristianas, si tenemos en cuenta que con toda probabilidad Jesús mantuvo una relación larga e intensa con el Bautista [44]; que inició su misión profética dentro del movimiento de éste; que su predicación del Reino de Dios, al menos en su primera fase, presenta muchos puntos de contacto con el mensaje de Juan; que algunos de sus primeros discípulos provenían del círculo de seguidores de éste. Con estos antecedentes, era de esperar que las comunidades cristianas adoptaran desde el principio el bautismo como rito de iniciación. En cambio, parece excesivo concluir, como hacen algunos, que fueran los mismos discípulos del Bautista, unidos al grupo de los creyentes en Jesús, los que empezaron utilizando simplemente el rito bautismal de su antiguo maestro.

[44] Algunos exegetas se muestran escépticos en este punto; cf. S. LEGASSE, o.c., 28-31.

XI. EL BAUTISMO DE JESÚS EN EL JORDÁN [45]

La tradición evangélica da gran relieve al hecho de que Jesús se sometiera al bautismo de Juan: Mc 1,8-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22; Jn 1,29-34. Su historicidad parece fuera de toda duda razonable: lo relatan los cuatro evangelistas, a pesar de las dificultades que planteaba a la comunidad cristiana en su controversia con los discípulos de Juan (cf. Mt 9,14-17 par.; Lc 11,1; Jn 3,22-25; 4,1-3).

Estas narraciones tienen indudablemente su centro de gravedad en el enunciado cristológico: quieren significar ante todo la proclamación de la misión de Jesús, su consagración mesiánica (una especie de investidura), la inauguración oficial de su ministerio (y, quizás también, un presagio de su muerte y resurrección). Quieren ser expresión de lo que Jesús es, más que de lo que el bautismo cristiano es.

Sin embargo, además, algunos exegetas creen advertir en Mt y Lc la intención de presentar el bautismo de Jesús como modelo arquetípico del bautismo cristiano e incluso como su institución; estaríamos ante una narración etiológica. La narración de Mc 1,8-11 sería a la celebración del bautismo cristiano lo que el relato de la última Cena (Mc 14,22-25) a la celebración eucarística [46]. Lo cierto es que la tradición patrística adoptó pronto y decididamente, a partir de Ignacio, Clemente Alejandrino y Tertuliano, esta línea de pensamiento: hizo de él el gran prototipo del bautismo cristiano. Los principales puntos en que se apoya esta analogía son los siguientes: la presencia del agua *para la remisión de los pecados, los cielos abiertos* (dimensión escatológica), la proclamación de Jesús como Hijo de Dios (la filiación adoptiva), la venida del Espíritu Santo (don del Espíritu), la inauguración de la misión. No obstante, del análisis comparativo de las narraciones concluye la mayoría de los exegetas que ninguno de los autores neotestamentarios consideró el bautismo de Jesús como fundamento del bautismo cristiano.

XII. *ORDO* DE LA INICIACIÓN CRISTIANA [47]

Cuando se refieren a la iniciación cristiana, a los autores del NT no les mueve la preocupación de transmitir a la posteridad información exacta sobre los pasos que comprendía el proceso de incorpora-

[45] Cf. BARTH, G., o.c., 25-40; BEASLEY-MURRAY, G. R., o.c., 45-67; HARTMAN, L., o.c., 25-31; LEGASSE, S., o.c., 57-69.

[46] Véase en G. BARTH, o.c., 19, n.16, una larga lista de exegetas que opinan así.

[47] Cf. AGUIRRE, R., a.c., 271-274; BARTH, G., o.c., 143-156; BOROBIO, D., *Iniciación,* 64-67.

ción de un nuevo miembro a la comunidad cristiana (menos aún sobre los aspectos rituales) ni sobre su significado. La exégesis es hoy muy cauta en lo referente a la existencia de *tratados bautismales* en el NT (1 Pe, Ef, Heb 11): acepta, a lo sumo, la presencia de elementos aislados, breves fórmulas, fragmentos de himnos, aunque en la mayoría de los casos su proveniencia bautismal resulte problemática [48]. No obstante, analizando el conjunto de los textos disponibles, se puede reconstruir con cierta aproximación la secuencia de los actos. Hay que contar, sin embargo, con particularidades rituales que podrían autorizar a hablar de la existencia de tradiciones bautismales distintas, según las Iglesias.

a) Todo empieza con el *kerigma:* el primer anuncio de la Buena Nueva, centrado en la historia de la salvación, interpretada a la luz de los acontecimientos centrales en Cristo (Hch 2,14-36; 4,8-12; 5,29-32; 8,35; 10,34-43; 16,32; Ef 1,13; cf. Mc 16,15; Mt 28,19-20).

b) Por tratarse, en la mayoría de los casos, de bautismos de creyentes judíos o de paganos familiarizados con la fe judía, que son bautizados inmediatamente después de su conversión, no se menciona la *catequesis* previa al bautismo. Pero el ejemplo de los judíos (con los prosélitos) y de la comunidad de Qumrán (con los nuevos adeptos) hacen presumible un tiempo de preparación también para los candidatos al bautismo. No faltan indicios de la existencia de una catequesis previa al bautismo en el NT. En 1 Cor 15,1ss, Pablo parece estar recordando a los corintios el fundamento de la fe que recibieron antes de su bautismo. Heb 6,1-2 contiene una clara referencia a una instrucción sobre los rudimentos de la doctrina sobre Cristo. Mt 28,20 alude también a ella, al menos en la interpretación de los Santos Padres. En un escrito contemporáneo de los libros canónicos, en *Didaché* I,1-VII,1, poseemos incluso el contenido de esta instrucción elemental bajo la forma de la *doctrina de las dos vías*. Tiene su importancia para la comprensión del bautismo esta conexión entre adoctrinamiento y bautismo.

c) El siguiente paso lo dan los oyentes, *acogiendo la Palabra* (Hch 2,41; 8,14) en la *fe* (Hch 4,4; 8,12.37; 11,17; 16,31; 18,8; Ef 1,13 cf. Mc 16,16), el *arrepentimiento* y la *conversión* (ruptura con el pasado: Hch 2,37-38). Deben manifestar de alguna manera su buena disposición (Hch 2,37; 8,36; 16,30) [49].

[48] Algunos detalles de las curaciones del sordo y del ciego, en Mc 7,32-35 y 8,22-25 respectivamente, serían, según algunos, reflejo de algunos ritos de la liturgia bautismal en uso

[49] Es posible que, previa consulta a la comunidad, se exigieran garantías de la autenticidad de su conversión a quienes pedían el bautismo (Hch 8,36, 10,47, 11,17, Mt 10,14) Es la teoría de O CULLMANN, *Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament* RHPhR 17 (1937) 424-434

d) Aunque es prematuro hablar de un *ritual del bautismo,* el *acto bautismal* presentaba ya una cierta estructura ritual. Es probable que se exigiera en este momento al candidato que expresara su voluntad o bien en forma de *homología* o alabanza, algo así como *Jesucristo es el Hijo de Dios* (Hch 8,37) o *Jesús es el Señor* (Rom 10,9; 1 Cor 12,3; Flp 2,11), o bien en forma de profesión de fe en la doctrina recibida, algo así como una *regula fidei* (tal como parece sugerir Heb 3,1; 4,14; 10,19-23). Esta *confesión* formaba parte de la celebración del bautismo.

No cabe duda de que el elemento empleado era el agua (coinciden todos los testimonios); normalmente, *agua viva* (en ríos o en el mar) [50]. El término *bautizar* y el simbolismo de Rom 6 sugieren que el sujeto se metía (o era metido) en el agua o bajo el agua; así se desprende también de las prácticas ablucionistas de la época. La intervención del ministro era necesaria (el bautismo cristiano es siempre un *heterobautismo)* [51], pero se limitaría a derramar agua sobre la cabeza del que había descendido al río o a la piscina *(perfusio),* mientras pronunciaba las palabras rituales.

¿La expresión *bautizar en el nombre de Cristo* hace referencia de alguna manera a la *fórmula litúrgica* que pronunciaba el ministro en el momento mismo del bautismo? Aunque algunos exegetas rechazan de plano esta interpretación, otros creen encontrar en esa expresión una alusión a la fórmula bautismal que se usaba en aquellos primeros días, hasta que, a fines del s. I, habría sido suplantada por la fórmula trinitaria inspirada en Mt 28,19; a ella aludiría quizás Sant 2,7, cuando recuerda a los cristianos «el hermoso nombre que fue invocado sobre vosotros».

e) El gesto de la *imposición de las manos,* mencionado en Heb 6,1 y que en Hch 8,17-20 y 19,6 parece venir a completar el bautismo, se relaciona de una manera especial con los apóstoles; las fuentes parecen querer dar a esta intervención una significación teológica. Se menciona la oración que precede a este gesto (Hch 8,15), pero no hay señales de una eventual fórmula que le acompañara. Según algunos sería el reflejo de la liturgia bautismal en uso (los dos pasajes serían en ese caso narraciones etiológicas) [52]. Según otros, sin

[50] *Didaché* VII,2 (BM 9) habla de la posibilidad de bautizar con agua caliente (en las termas, por ejemplo)

[51] En Hch 8,38, Felipe bautiza al funcionario etiope, en Hch 10,48, Pedro delega en sus colaboradores la función de bautizar a Cornelio y a su familia, en 1 Cor 1,14, Pablo menciona las personas que ha bautizado personalmente en Corinto

[52] Cf BARTH, G , o c , 72-75 y 155-156; KRETSCHMAR, G , «Die Geschichte des Taufgottesdienst in der alten Kirche», en AA VV , *Leiturgia,* vol V (Kassel 1970) 21 Asimismo opinan algunos que los pasajes de Hechos que ponen la efusión del Espíritu antes del bautismo estarían reflejando una práctica ritual peculiar (analoga a la que conocería Siria en los siglos II-IV) en la que el rito de la comunicacion del

embargo, no se la puede considerar todavía como rito *constitutivo* de la iniciación cristiana [53].

f) Por último, el ingreso en la Iglesia supone para adelante la *participación en la vida de la nueva comunidad,* sobre todo en la Eucaristía (Hch 2,41-42; cf. 16,34; *Didaché* IX,5: BM 10).

XIII. PARADIGMAS DIVERSOS DE LA INICIACIÓN CRISTIANA [54]

En los escritos del NT hemos constatado la existencia de variedad de expresiones, denominaciones y circunlocuciones para designar la iniciación cristiana en su conjunto (o el bautismo en particular). Esta diversidad es seguramente indicadora de las distintas interpretaciones que se dieron ya entonces del misterio de la agregación de nuevos miembros a la Iglesia. Al ser ésta la primera participación en el misterio de la salvación, se explica que su comprensión sea interpretada desde perspectivas distintas como lo fuera el propio misterio de salvación. Estas interpretaciones no tienen por qué ser mutuamente excluyentes; se trata generalmente de acentuaciones y polarizaciones en unos aspectos más que en otros: se emplean paradigmas distintos. No resulta fácil atribuir cada interpretación a un grupo sociológico concreto ni situarlo en un momento dado de la evolución.

a) Quizás la interpretación que parece más antigua es la que concibe el bautismo como acto de entrega en *pertenencia a Cristo.* Evidentemente, la relación bautismo-Cristo aparece desde el primer momento como el rasgo más característico del bautismo cristiano. La conexión entre bautismo y pertenencia a Cristo se encuentra explícitamente en 1 Cor 1,12-13 y Gál 3,27. Es uno de los significados que hemos descubierto en la expresión *bautizar en el nombre del Señor Jesús.* La *invocación del precioso Nombre* sobre el bautizado (Sant 2,7) lo declaraba como propiedad de aquel cuyo nombre había sido pronunciado sobre él. La salvación que nos otorga el bautismo significa *cambio de dominio:* «Nos libertó del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino de su Hijo amado» (Col 1,13); nos hace «esclavos *(douloi)* de Cristo» (1 Cor 7,22; Ef 6,6). Por eso el bautis-

Espíritu (imposición de las manos o unción) se situaría antes del bautismo propiamente dicho; cf. KRETSCHMAR, G., a.c., 24-25.

[53] Las expresiones metafóricas *despojarse, revestir* y *ungir* que aparecen en textos bautismales neotestamentarios no permiten deducir la existencia de unos ritos posbautismales como la imposición de la vestidura bautismal y la unción con crisma, ya en tiempos del NT.

[54] Cf. BARTH, G., o.c., 83-131; KRETSCHMAR, G., a.c., 16-48.

mo es *sello:* marca de propiedad y, al mismo tiempo, garantía de la protección del Señor a quien servimos.

b) Pablo encontró en la comunidad helenista de Corinto una *concepción sacramentalista* del bautismo, que en parte corrigió y en parte asumió, según se ve en 1 Cor 10,1-13. Lo concebían como un acto cultual que confiere una fuerza espiritual y asegura la salvación. En la medida en que entendían que ésta se alcanzaba definitivamente y sin necesidad de aportación moral por parte de la persona [55], Pablo rechazó la concepción de los corintios, recordándoles la suerte que corrieron los israelitas. Pero al aplicar al bautismo la tipología del Éxodo, la hizo suya una vez purificada de ese malentendido.

c) En esta misma línea sacramental, la concepción del bautismo como *comunión en la Muerte-Resurrección de Cristo,* que se ha considerado siempre como la concepción paulina por antonomasia (Rom 6,2-6; Col 2,11-15), probablemente fuera una interpretación prepaulina, que el Apóstol hizo suya y la desarrolló. Es un corolario de la vida cristiana como seguimiento de Cristo. Pablo la supo integrar en su visión de conjunto del misterio cristiano, centrada en la Muerte de Cristo (en su *theologia crucis).*

d) Una concepción coherente del bautismo que se articula en torno al eje del *nuevo nacimiento* y la filiación divina, con fáciles derivaciones a la ética, se abre camino sobre todo en los escritos de Juan (Jn 3,3.5-7) y en la primera de Pedro (1,3.23), pero está también muy presente en la literatura paulina (Gál 4,4-7; Rom 8, 15-16; Tit 3,5; cf. Ef 1,5). Se presentará más tarde con mucha fuerza en la tradición siríaca. Recogía un concepto muy familiar en el ambiente helenístico.

e) Apreciamos distintas formas de concebir la asociación del bautismo con la *comunicación del Espíritu Santo,* que se presenta en el NT como otra característica principal del bautismo cristiano. Las narraciones bautismales del libro de los Hechos resaltan especialmente esta comunicación y la relacionan con el acontecimiento de Pentecostés como demostración de que la era mesiánica ha comenzado (cf. Hch 2,14-41). Esta efusión del Espíritu en el bautismo la vinculan, en algunos casos, directamente a un gesto distinto del baño bautismal, a la imposición de las manos, que colocan después del bautismo; esta manera de ver nos conduce a la región de Palestina (cf. Hch 8,17; 19,6). En cambio, en los escritos paulinos la mención del don del Espíritu va indisolublemente ligada al bautismo mismo: todo cristiano ha recibido el Espíritu en el bautismo; las Iglesias he-

[55] La práctica del enigmático *bautismo vicario* en favor de los muertos (cf. 1 Cor 15,29), en uso entre los corintios, parece delatar en éstos una concepción mágica del sacramentalismo.

lenistas compartían con Pablo esta concepcion (1 Cor 12,13; Ef 4,4 Tit 3,4-6) En Pablo, además, el Espíritu Santo es presentado como la fuerza divina que hace posible el evento sacramental (parece percibirse una evolución del Espíritu Santo concebido como agente al Espíritu Santo concebido como don)

f) La idea de que el bautismo *incorpora a la comunidad de salvación* escatológica era ya patrimonio de las comunidades cristianas antes de Pablo Adquirió especial relieve en los ambientes judeopalestinos, como se echa de ver en los Hechos de los Apostoles, que hablan de *incorporarse, añadirse* a la nueva comunidad de creyentes (Hch 2, 41), la comunidad iba creciendo visiblemente con la agregacion de nuevos miembros (Hch 5,14, 11,24, 9,31) La comunicación del don del Espíritu por la imposición de las manos después del bautismo se presenta como un signo de incorporación a la Iglesia apostólica La misma idea, en Pablo, se transformará gracias a la metáfora del cuerpo por el bautismo se va constituyendo y edificando el cuerpo de Cristo (1 Cor 12,13)

g) La tendencia a definir el bautismo por el perdón de los pecados como un proceso de *purificación* por la *metanoia,* que desemboca en el perdón de los pecados, aparece con cierto relieve sobre todo en las postrimerías de la época apostólica en ambientes del judaísmo helenista (cf. Hch 2,38, 22,16, 1 Cor 6,11, Ef 5,26). Estos círculos muestran su preferencia por la denominación *loutrón* La afición a los baños rituales, característica de estos ambientes, tendría algo que ver seguramente con estas preferencias La preocupación por que la purificación alcance a la conciencia, al corazón (1 Pe 3,21, Heb 10,22), reflejaría también una mentalidad helenista.

CAPITULO II

LA INICIACIÓN EN LA IGLESIA ANTIGUA

BIBLIOGRAFÍA

BAREILLE, G , *Confirmation d'apres les Peres Grecs et Latins* DThC III (Paris 1938) 1026-1058, BENOIT, A , «Le baptême sa celebration et sa signification dans l'Eglise ancienne», en AA VV , *Baptême, sacrement d'unité* (Tours 1971) 9-84, ID , *Le baptême chretien au IIe siecle La théologie des Peres* (Publications de la Faculté theologique Protestante, París 1953), BURNISH, R , *The Meaning of Baptism A Comparison of the Teaching and Practice of the Fourth Century with the Present Day* (Alcuin Club Collections, 67, Londres 1985), CREHAN, I H , *Early Christian Baptism A Study in Ante-nicene Theology* (Londres 1950), CROUZEL, H , *Le baptême selon les Peres anteniceens* Compostellanum 35 (1990) 181-205, DANIELOU, J , *Sacramentos y culto según los Santos Padres* (Cristianismo y hombre actual, 9, Madrid 1962), DE PUNIET, P , *Confirmation* DACL III (Paris 1914) 2515-2544, DUJARIER, M , *Le parrainage des adults aux trois premiers siecles de l'Eglise* (París 1962), HAUKE, M , *Die Firmung,* 52-156, JILEK, A , *Initiationsfeier und Amt Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Amter und des Taufgottesdienstes in der fuhen Kirche (Traditio Apostolica, Tertullian Cyprian)* (Europaische Hochschulschriften, XXIII/130, Frankfurt a Main etc 1979), KLEINHEYER, BR , *Eingliederung,* 35-95, KRETSCHMAR, G , *Geschichte,* 1-348, ID , a c , 59-144, ID , *Geschichte,* 145-273, LECUYER, J , *La confirmation chez les Peres* LMD 54 (1958) 23-52, ID , *Theologie de l'initiation chretienne chez les Peres* LMD 58 (19599) 5-56, MUNIER, CH , *Initiation chretienne et rites d'onction (IIe-IIIe siecles)* RSR 64 (1990) 115-125, NEUNHEUSER, B , *Bautismo y Confirmación,* 23-78, RILEY, H M , *Christian Initiation A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrisostom, Theodor of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (Studies in Christian Antiquity, 17, Washington DC 1974), SAXER, V , *Les rites de l initiation chretienne du IIe au VIe siecle Esquisse historique et signification d'apres leurs principaux témoins* (Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, 9, Spoleto 1988), WINDISCH, H , *Taufe und Sunde im altesten Christentum bis auf Origenes Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte* (Tubinga 1908)

La semilla que hemos visto germinar en los tiempos del NT veremos ahora convertirse en frondoso árbol Con un catecumenado de estructuras pastorales y rituales bien trabadas, la Iglesia tratará de asegurar el rigor en la preparación de los candidatos En torno al núcleo central del bautismo introducirá ritos importantes para expresar simbólicamente la opulenta riqueza del misterio La Iglesia antigua fue de gran creatividad litúrgica De la simplicidad de los oríge-

nes se paso durante este período a liturgias muy elaboradas, que permitían celebraciones majestuosas Los rituales de iniciación cristiana que están hoy en uso en las distintas Iglesias provienen fundamentalmente de este período En sus ritos y fórmulas eucologicas han llegado intactas hasta nosotros las mas venerandas expresiones de la fe de la Iglesia Pero hemos de tener en cuenta que en la Iglesia antigua, lo mismo que en los tiempos del NT, no hay total uniformidad en la manera de agregar nuevos miembros a la Iglesia, la investigación en nuestros días ha llegado a la conclusión de que subsiste la pluralidad de tradiciones en la época patrística [1] Por eso el testimonio de los documentos, normalmente, sólo vale para el lugar y el tiempo en los que fueron redactados

La epoca de los Padres fue también un tiempo de fecunda reflexión teológica En este período se elaboró una teologia de los sacramentos de la iniciación cristiana que todavía hoy se nos impone como referencia obligada por su adherencia al rito, su inspiración biblica, su perspectiva histórico-salvífica y su profundidad doctrinal

Pero hemos de señalar tambien que, sobre todo en la ultima parte de este período, profundos cambios en las costumbres liturgicas y en la manera de concebir los sacramentos de la iniciación cristiana desencadenarán, especialmente en Occidente, un proceso de decadencia en la praxis y en la concepción teológica de estos sacramentos [2].

I LA INICIACION ANTES DEL CONCILIO DE NICEA

a) A partir del s II disponemos de una información cada vez más detallada sobre el desarrollo de la iniciación cristiana y sobre su significado [3] Las Iglesias se vieron obligadas a controlar con mas

[1] Cf G KRETSCHMAR, *Nouvelles recherches sur l initiation chretienne* LMD 132 (1977) 7-32

[2] *Colecciones de textos patristicos referentes a los sacramentos de la iniciacion cristiana* FINN, Th M , *Early Christian Baptism and the Catechumenate West and East Syria* (Message of the Fathers of the Church, 5, Collegeville MI 1992), ID , *Early Christian Baptism and the Catechumenate Italy North Africa and Egypt* (Message of the Fathers, 6, Collegeville MI 1992), GNILKA, P L , *El bautismo segun los Padres griegos* (Buenos Aires 1990), HAMMAN, A , *Le Bapteme d apres les Peres de l Eglise* (Lettres chretiennes, 5, Paris 1962) ID , *L initiation chretienne* (Lettres chretiennes, 7, Paris 1963)

[3] Nuestras principales fuentes de informacion en este periodo son el *Pastor* de HERMAS (Roma, mediados del s II), la *Carta de Bernabe* (Siria o Asia Menor, ca 130), la *I Apologia* de JUSTINO (ca 150), IRENEO DE LYON, TERTULIANO († 220 su homilia *De baptismo* es el unico tratado sobre el bautismo del periodo preniceno, del *De baptismate* de MELITON DE SARDES se conservan solo algunos fragmentos), CLEMENTE DE ALEJANDRIA († ca 215), ORIGENES († 253-254), CIPRIANO († 258), el anonimo *De rebaptismate* (ca 257), DIONISIO DE ALEJANDRIA, las *Odas de Salomon* (s II), el

rigor el reclutamiento de los nuevos miembros, que empezaban a afluir en gran número A finales del siglo se puede hablar ya de un catecumenado organizado, fruto del esfuerzo pastoral de varias generaciones y exponente claro de la convicción de que, en la iniciación cristiana, debe existir una estrecha vinculación entre catequesis, fe y sacramento «No es posible creer sin catequesis La catequesis conduce progresivamente a la fe, mas la fe, llegado el momento del bautismo, recibe la instrucción del Espíritu Santo» [4].

El catecumenado era el tiempo de la catequesis, una especie de *noviciado (auditorum tirocinia,* segun Tertuliano) La convicción expresada por Clemente de Alejandría de que «el catecúmeno necesita tiempo» [5] era compartida por todos, aunque luego la duración del catecumenado variara según las Iglesias [6] La base de la instrucción eran la Escritura y el símbolo de la fe (la *regula fidei* era como un resumen de las Escrituras, *verbum breviatum,* segun Orígenes) Para la instrucción moral se servían, además, del esquema de las *dos vías* [7] Para madurar su conversión se les exigían algunas prácticas penitenciales Eran sometidos a riguroso examen

El catecumenado presentaba también un aspecto ritual en el que se quería significar la parte de Dios en el proceso catecumenal Sobre los catecúmenos se realizaban algunos gestos litúrgicos (imposiciones de manos, exorcismos, oraciones especiales), que alimentaban en ellos la esperanza de que Cristo por el sacramento los liberaría de la esclavitud de Satanas

Apoyándose en la *Didache* y en los *Hechos de Tomás* (c 49-50), piensan algunos que el ritual primitivo del bautismo no comportaba más rito que el de la inmersion El hecho es que bien pronto, en las

Evangelio de Felipe (Siria-Palestina, s II), una serie de Hechos apocrifos de los Apostoles *(Hechos de Judas Tomas Hechos de Juan Hechos de Pablo* Siria oriental, principios del s III), el nucleo original de los *escritos pseudoclementinos* (finales del s III) y una serie de escritos canonico-liturgicos como la *Didache* (Siria-Palestina, 1ª mitad del s II), la *Traditio Apostolica* de Hipolito (Roma, ca 215 es el que nos ofrece el testimonio mas completo) y la *Didascalia Apostolorum* (norte de Siria, mediados del s III) Estan representados los cuatro grandes centros de la vida eclesiastica prenicena Siria, Alejandria, Roma y Africa del Norte Todos los testimonios relativos al bautismo de la epoca prenicena estan egregiamente recogidos en A BENOIT/CH MUNIER, *Le Baptême dans l Eglise ancienne* (Traditio Christiana, 9, Berna, etc 1994)

[4] CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Eclogae* 28,3 GCS 3,145 y *Pedagogo* 1,30,2 SCH 60,167

[5] *Strom* 2,96,1 SCH 38,107

[6] Tres años en Roma (TA 17) y Alejandria (CLEMENTE, *Strom* 2,96,1 SCH 38,107, ORIGENES, *Hom Jo* 6,144 SCH 157,241), dos en España (segun el concilio de Elvira), solo tres meses segun los escritos pseudoclementinos

[7] Ver, p e , *Didache* 1-6 BAC 65,77-84

inmediaciones de este nucleo central, aparecieron algunos ritos importantes, unos antes del mismo, otros después

Antes del bautismo, se bendecian el agua y los oleos El rito de la renuncia a Satanas, atestiguada en Alejandría, norte de Africa y Roma, venia a recalcar que el bautismo es un combate victorioso sobre Satanas y el pecado La unción prebautismal tenia en Roma sentido de exorcismo [8], mientras que en Siria se interpetaba como un simbolo de la comunicacion del Espiritu Santo [9]

Las Iglesias de Roma y norte de Africa optaron por la Pascua como fecha mas apropiada para los sacramentos de la iniciacion [10] La triple inmersion y la triple profesion de fe evocaban de consuno la referencia del bautismo a la sepultura del Señor y al misterio trinitario al mismo tiempo La costumbre de mencionar las tres Personas de la Trinidad en el momento del bautismo parece universal en este tiempo [11] Tertuliano ve logico que en la *formula* (?) bautismal se mencione tambien a la Iglesia junto a la Trinidad [12]

Respecto de los ritos que siguen al bautismo, se dieron en este periodo dos hechos, de signo contrario, importantes para entender lo que hoy llamamos sacramento de la confirmacion Por una parte, en la mayoria de las Iglesias, entre la inmersión bautismal y la Eucaristia, aparecen unos ritos, a los cuales en algunas partes empiezan a atribuir la comunicacion del Espiritu Santo Estos ritos, que son la uncion, la *signacion* y la imposicion de manos, estan desigualmente repartidos en la geografía encontramos la uncion posbautismal en Alejandria, norte de Africa y Roma [13], la imposicion de la mano del obispo y la *signacion,* en el norte de Africa y en Roma Los estudiosos estan practicamente de acuerdo en que en la mayor parte de las Iglesias orientales no se menciona la imposicion de las manos entre estos ritos posbautismales, su lugar ocupa el rito de la uncion

[8] Cf *TA* 21 BM 130

[9] Los *Hechos de Judas Tomas* (comienzos del s III, en Edesa) y la *Didascalia Apostolorum* 16 (2ª mitad del s III, norte de Siria) atribuyen gran importancia a esta uncion y la relacionan con la uncion de los sacerdotes y reyes del AT, cf G WINKLER, *The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications* Worship 52 (1978) 24-45, B VARGHESE, *Les onctions* 3-33

[10] Cf HIPOLITO, *Com in Dan* I,16 BM 128, TERTULIANO, *De bapt* 19,1-3 BM 106 Ver P F BRADSHAW, «*Diem baptismo solemniorem* Initiation and Easter in Christian Antiquity» en AA VV , *Eulogema FS R Taft* (StA 110 – AL 17 Roma 1993) 41-51

[11] Cf *Didache* 7 1-4 BM 9, CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Extract* 76,3 80,3 BM 71 JUSTINO, *I Apol* 61,3, BM 21, *TA* 21 BM 130, *Hechos de Tomas* 26-27 BM 51

[12] Cf *De bapt* 6,2, CCL 1, 282

[13] El rito material de la uncion en conexion con el bautismo aparece por vez primera en circulos gnosticos lo practicaban la gran mayoria de ellos De esos circulos habria pasado al ritual de la Iglesia cf G W H LAMPE, *The Seal* 120-130

Estos ritos aparecen, por una parte, como nucleos diferenciados del bautismo, mas, por otra, estrechamente relacionados con el, hasta el punto de que al conjunto se le puede seguir llamando simplemente *bautismo* Copiamos aqui la noticia de la TA de Hipolito por su importancia se trata del primer testimonio completo en este asunto

> «Cuando sube del agua, que sea ungido por un presbitero con el oleo que ha sido santificado, diciendo Yo te unjo con oleo santo en el nombre de Jesucristo Y luego cada cual se enjuga con una toalla y se ponen sus vestidos y, hecho esto, que entren a la iglesia Que el obispo, imponiendoles la mano, invoque diciendo Señor Dios, que juzgaste a estos dignos de merecer el perdon de los pecados por el baño de la regeneracion hazlos dignos de que se vean llenos del Espiritu Santo y envia sobre ellos tu gracia, para que puedan servirte segun tu voluntad, porque a Ti la gloria, al Padre y al Hijo con el Espiritu Santo, en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos Amen Luego, derramando con la mano oleo santificado e imponiendola sobre la cabeza de ellos, dice Yo te unjo con oleo en el Señor, el Padre todopoderoso, y en Jesucristo y en el Espiritu Santo Y despues de haber hecho la consignacion en la frente, que les de el osculo de paz y diga El Señor sea contigo Y el que ha sido consignado diga Y con tu espiritu Que haga de la misma manera con cada uno Que despues de esto ore con todo el pueblo Pero que no recen con los fieles antes de haber recibido todo esto Y cuando hayan orado, que den todos el osculo de paz» [14]

Por otra parte, se constata la ausencia de tales ritos en las Iglesias de Siria, Armenia y Mesopotamia Asi se desprende del estudio de los documentos de esta region [15] Sin embargo, ya hemos dicho (cf nota 7) que si conocian una uncion prebautismal (o en el momento mismo de descender a la piscina), a la cual daban mucha importancia, la relacionaban con la unción de reyes y sacerdotes de Israel y con la de Jesus en el Jordan y le atribuian la comunicacion del Espíritu Santo [16]

[14] *TA* 21 BM 130 Hay que advertir que este conjunto de ritos el obispo los realiza en la iglesia (no en el baptisterio como la primera uncion del presbitero), esta diversidad de lugares parece sugerir una cierta diferenciacion entre los dos nucleos rituales entre el bautismo y la *confirmacion* El texto de la oracion es segun las versiones bohairica, arabe y etiope (la version latina omite el inciso *que se vean llenos del Espiritu Santo)* Segun las ultimas frases, estos ritos se consideran necesarios para poder participar en la asamblea eucaristica

[15] Es la opinion mas comun hoy dia (E C Ratcliff, G Winkler, B Varghese), que algunos como A H B Logan, no la comparten

[16] ¿Para estructurar de esta manera la iniciacion cristiana, la Iglesia de Siria se habria apoyado en una interpretacion peculiar del bautismo de Jesus y de algunos textos de los Hechos y de los escritos apostolicos? Cf B Varghese, *Onctions* 28-32

El beso con que el obispo concluía este conjunto de ritos quería significar la acogida en la comunidad [17] Seguia la primera participación en la oración de la comunidad, en el abrazo fraterno y, sobre todo, en la Eucaristía comunitaria [18] La mezcla de leche y miel que se daba en esta ocasion a los neofitos quería significar que las promesas de los antiguos profetas sobre la Tierra prometida se han visto cumplidas en la iniciación cristiana La Eucaristía bautismal formaba parte integrante de la iniciacion cristiana

Se tenía una idea clara de la unidad de todo el proceso iniciático [19]

> «La carne es el gozne de la salvacion Cuando Dios toca al alma, se sirve del cuerpo como de instrumento La carne es lavada, para que quede limpia el alma La carne es ungida, para que se santifique *(consecretur)* el alma La carne es sellada *(signatur)* para que el alma salga fortalecida *(muniatur)* La sombra de la imposicion de la mano cubre la carne, para que el alma sea iluminada por el Espiritu La carne es alimentada con el cuerpo y la sangre de Cristo, para que el alma se sacie de Dios No pueden estar separados en la recompensa los que estan unidos en la accion» [20]

Según lo dicho y mirando a la estructura fundamental del proceso, en la Iglesia prenicena pudieron existir tres modelos de iniciación cristiana 1) el modelo de la *Didaché* inmersión → comunión, 2) el modelo de los *Hechos de Tomás* unción (don del Espíritu) → inmersión → comunion, 3) el modelo de la *Traditio Apostolica* inmersión → unción-imposición de manos-signacion (don del Espíritu) → comunión

El primero en referirse al bautismo de niños, aunque desaconsejándolo, es Tertuliano [21] Hipólito, en TA 21, es el primero que aporta un testimonio directo sobre tal práctica Sabemos por san Cipriano que en algunos lugares se bautizaba a los dos o tres días de nacer [22] Cabe pensar que, en el s III, era una costumbre extendida en la cristiandad

[17] Cf Justino, *I Apol* 65, 2 BM 22, Hipolito, *TA* 21 BM 130

[18] Cf Justino, *I Apol* 65,1-3 BM 22, Hipolito, l c

[19] Cf M Macarrone, *L unite du baptême et de la confirmation dans la liturgie romaine du IIIe au VIIe siecle* Istina 3 (1986) 259-272

[20] Tertuliano, *De resurrect mort* 8,3 BM 115 En otra ocasion, hablando de la concordancia de las Iglesias en lo tocante a la iniciacion cristiana, dice que en todas partes la Iglesia *legem et prophetas cum evangelius et apostolicis litteris miscet et inde potat fidem eam aqua signat sancto Spiritu vestit Eucharistia pascit* *De praescript* 36,4 *CCL* 1,217 Ver tambien Justino, *I Apol* 61 y 65 BM 21-22, *Didascalia Apostolorum* 9 BM 132

[21] «¿Por que se apresura esta edad inocente a recibir el perdon de los pecados?» *De bapt* 18,3 BM 105

[22] Cf *Ep* 64,2 BM 180

b) Las diferentes controversias que afectaban, directa o indirectamente, a la doctrina del bautismo contribuyeron a que se perfilaran mejor algunos puntos de teología y se consolidara una terminología específicamente cristiana de la iniciación [23]

Los gnósticos valentinianos pretendían que hay dos bautismos uno, imperfecto, el bautismo de agua, que sólo perdona los pecados (sería el de la Iglesia *oficial),* el otro, el bautismo del Espíritu, el espiritual y perfecto (sería el de ellos, los gnosticos) [24] Ireneo, Clemente Alejandrino y Orígenes defendieron el valor y la *perfección* del bautismo de la Iglesia y su unicidad

Desde otras premisas, el autor anónimo del *De rebaptismate,* en el s III, en polémica con san Cipriano, distinguía entre el bautismo de agua, que sólo perdona los pecados, y el bautismo del Espíritu, que él identificaba con la imposición de las manos posbautismal, y confería el don del Espíritu [25]

La actitud de los maniqueos contraria al bautismo por su rechazo de la creacion y, por tanto, también del agua, estara probablemente en el origen del elogio del agua que hace Tertuliano en su tratado sobre el bautismo Desarrolla toda una doctrina sobre el agua en la creación y en la redención, mostrando su afinidad con el Espíritu Santo y con Cristo La introducción del rito de la bendición del agua por estas fechas tendra algo que ver con esto seguramente

La primera controversia importante en torno al bautismo fue, en el s III, sobre la validez del bautismo conferido por los herejes Se enfrentaron dos concepciones y dos practicas La postura de Cipriano, que compartían, con las Iglesias del norte de África, la mayoría de las Iglesias de Oriente, se sustentaba en estos principios No existe mas que una sola Iglesia a la cual Cristo confió la economía total de los sacramentos, la distribución de la gracia sacramental El Espíritu Santo no reside entre los herejes Por tanto, son inválidos todos los sacramentos conferidos en la herejia o en el cisma No hay más que un solo bautismo legítimo y verdadero, que se encuentra en la Iglesia [26] En el campo contrario, las Iglesias de Roma y Egipto reconocían la validez del bautismo conferido por los herejes, y a los bautizados en la herejía que pedían el ingreso en la *Catholica* no los

[23] Cf A VON HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der altesten Kirche* (TU, 42/3, Leipzig 1920), J YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology Its Origins and Early Development* (Graecitas christianorum primaeva, 1, Nimega 1962)

[24] Cf IRENEO, *AH* I,21,2, CLEMENTE ALEJ , *Exc ex Theod* 78,2 y 81,2, ORIGENES, *Fragm in Eph* 45

[25] Cf *De rebapt* 3 y 10 BM 202 y 203 Ver SAINT-PALAIS D'AUSSAC, FR DE, *La reconciliation des heretiques dans l Eglise Latine* (Paris 1943) 116-123

[26] Cf CIPRIANO, *Ep* 70,3, 73,13, 74,3,4 11, 75,6,14 24,25 BAC 2411, 664,682,695,696,702,708,715,722-724

rebautizaban, sino que les imponían las manos en señal de reconciliación No se conservan las cartas que el papa Esteban intercambió con Cipriano, pero el autor anónimo del *De rebaptismate* refleja su postura la invocación de los Nombres divinos, incluso en la boca de un hereje, pone en movimiento la obra de la regeneración. Estos debates ayudaron a ver mejor sobre todo la relación bautismo-Iglesia y a distinguir entre validez y eficacia del bautismo

La necesidad del bautismo para la salvación no les creo especiales problemas, pero afirmaron la posibilidad de suplirlo por el bautismo de sangre y por el bautismo de deseo

Se debatió la cuestión del bautismo de los niños su legitimidad, su sentido Ya vimos que Tertuliano lo desaconsejaba Sin embargo, los doctores y la praxis parece que eran generalmente favorables. Orígenes opinaba que se trata de una tradición que remonta al tiempo de los apóstoles [27] La razón que aduce Cipriano a su favor es que «a ninguno que llegue a la existencia se le debe rehusar la misericordia y la gracia de Dios» [28] La doctrina del pecado original como motivación para justificar el bautismo de los niños aparece por vez primera en Orígenes

> «Aprovecho la ocasion que se presenta para tratar de nuevo una cuestion sobre la cual nuestros hermanos se preguntan frecuentemente Los niños son bautizados "para la remision de los pecados" ¿De que pecados se trata? ¿Cuando han podido pecar? ¿Como se puede sostener semejante motivo a favor del bautismo de los niños, si no se admite la interpretacion que acabamos de dar "Nadie está exento de manchas, ni siquiera aquel cuya vida solo ha durado un dia en la tierra"? Ya que el misterio del bautismo quita las manchas del nacimiento, se bautiza tambien a los niños, porque "el que no nazca de nuevo de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de los cielos"» [29]

Orígenes volverá sobre el tema varias veces no para justificar teológicamente la práctica del bautismo de niños, que nadie discutía, sino para apuntalar la teologia del pecado original Pero conviene tomar nota de que con ello desata un proceso que poco a poco convertirá el perdón de los pecados y, más concretamente, el perdón del pecado original en eje de toda la teología del bautismo Sin embargo, parece que cabe afirmar que anteriormente, en los dos primeros siglos, se pudo construir una teología del bautismo e incluso instalar la práctica de bautizar a los niños sin necesidad de apelar a la idea

[27] Cf *In Rom* V,19 BM 169
[28] *Ep* 64,2 BM 180
[29] *In Lc hom* 14,5 BM 159

de la universalidad del pecado original hereditario Mas tan pronto como la idea de una *mancha (sordes,* que no *peccatum),* que deriva del pecado personal de Adan y se contrae por la generación, emergio en los círculos encratitas y en los ambientes judeocristianos [30], se empezó a atribuir al bautismo el poder de borrarla y a ver en este efecto la justificación del bautismo de los niños [31].

Encontramos en este período bastante desarrollada la tipología bíblica como procedimiento para profundizar en la teología las principales figuras bíblicas de los sacramentos de la iniciacion que explotará la catequesis patrística de los siglos IV-VI están ya presentes en los escritos de Tertuliano y Orígenes [32], prestan particular atención al Bautismo de Jesús en el Jordan Se ha convertido casi en un tópico afirmar que la concepción predominante del bautismo en la época prenicena fue la de contemplarla como una *mimèsis* del Bautismo de Jesús esta concepcion se movía en la órbita de la doctrina del cuarto evangelio, que veía en el bautismo un nuevo nacimiento, mientras la concepción paulina (Rom 6,1-6 y Col 2,11-15 sacramento de la muerte y resurrección con Cristo) sufría un largo eclipse durante todo el s II [33] Hay que dejar constancia, sin embargo, de que el tema paulino vuelve con fuerza en varios autores importantes [34]

Otros temas bautismales se van afianzando y desarrollando también con el tiempo, siempre a partir del NT el bautismo como combate con el demonio, como perdón de los pecados, como nuevo nacimiento, como iluminación, como nueva creación y restauración de la imagen de Dios, como pacto y nupcias con Dios, como efusión del Espíritu, como *sphragis,* como agregación a la Iglesia, como retorno al Paraiso Empieza a configurarse una teología que llama la atención por su riqueza [35] Como botón de muestra damos este párrafo de Clemente de Alejandría

[30] Creian encontrar apoyos en Lev 12,2-8, Sal 50,7, Job 14,4-5

[31] Cf TERTULIANO, *De anima* 41,3-4 BM 117, ORIGENES, *In Lev hom* 8,3 BM 148, *In Luc hom* 14,5 BM 159, *In Rom hom* 5,19 BM 169

[32] Cf BEDARD, W , *The Symbolism of the Baptismal Font in the Early Christian Thought* (Studies in Sacred Theology, 2/45, Washington 1951), BERNARDO, B (ver *infra* n 35), DANIELOU, J , *Sacramentos y culto segun los Santos Padres* (Cristianismo y hombre actual, 9, Madrid, 1962), ID , *Sacramentum futuri Etudes sur les origines de la typologie biblique* (Paris 1950), LUNDBERG, P , *La typologie baptismale dans l ancienne Eglise* (Uppsala 1942)

[33] Cf A BENOIT, o c , 227

[34] Cf ORIGENES, *In Jer hom* 19,14 SCH 238,238, *In Jos hom* 4,2 SCH 71,150, *In Rom* 5,8 PG 14,1040ABC, METODIO DE OLIMPO *Symposium* 3,8 GCS 27,35, la preferencia por la fiesta de Pascua como dia mas apto para los bautizos (cf *supra* n 8) es tambien todo un indicio

[35] Algunos estudios sobre los autores mas representativos de este periodo Sobre *Ireneo* HOSSIAU, A , *Le bapteme selon Irenee de Lyon* EThL 60 (1984) 45-59, sobre

«Nos ocurrió lo mismo que al Señor, que fue nuestro modelo: bautizados, somos iluminados; iluminados, venimos a ser hijos; hijos, nos hacemos perfectos, perfectos, recibimos la inmortalidad... esta operación recibe múltiples nombres. gracia, iluminación, perfección, baño. Baño por el cual somos purificados de nuestros pecados; gracia por la cual nos son condonados los castigos que merecían nuestros pecados; iluminación en la cual contemplamos la bella y santa luz de la salvación, es decir, en la cual con nuestra mirada penetramos lo divino, perfección, porque no nos falta nada» [36].

En Roma y en África el don del Espíritu iba ligado a estos ritos posbautismales. Según las versiones árabe, bohahírica y etíope de la TA, el obispo, durante la imposición de la mano, pedía: «hazlos dignos de que se vean llenos del Espíritu Santo» [37]. Coincide con él Tertuliano: «Se impone la mano, invocando y llamando al Espíritu Santo mediante una bendición» [38]. Parece atribuir el perdón de los pecados al bautismo y el don del Espíritu a la imposición de la mano [39]. Esto lo afirmarán más abiertamente Cipriano, el anónimo autor del *De rebaptismate* y Firmiliano de Cesarea, relacionando la imposición de la mano posbautismal con la imposición de manos de los apóstoles en Hch 8,14-17 y 19,1-7 [40]. En cambio, el papa Corne-

Clemente de Alejandría FERNANDEZ ARDANAZ, S , *Genesis y Anagénesis Fundamento de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría* (Victoriensia, 56, Vitoria 1990), 125-153 «El mecanismo del segundo nacimiento o regeneración por la fe», NARDI, C , *Il battesimo in Clemente Alessandrino Interpretazione di «Ecclogae propheticae* 1-26» (Studia *Ephemeridis Augustinianum* 19, Roma 1984), ORBE, A , *Teologia bautismal de Clemente Alejandrino según Paed* I, 26,3-27,2 Greg 36 (1955) 410-448; sobre *Tertuliano* y *Cipriano* BERNARDO, B , *Simbolismo e Tipologia do Baptismo em Tertuliano e Santo Ambrósio* Didaskaleia 18 (1988) 1-453 GISTELINCK, F , *Doopbad en geestesgave bij Tertullianus en Cyprianus* EThL 43 (1967) 532-555, KARLIC, E E , *El acontecimiento salvífico del bautismo según Tertuliano* (Victoriensia, 27, Vitoria 1967), sobre *Orígenes* AUF DER MAUR, H J y WALDRAM, J , «Illuminatio Verbi Divini - Confessio fidei - Gratia baptismi Wort, Glaube und Sakrament in Katechumenat un Taufliturgie bei Origenes», en AA VV , *Fides sacramenti, sacramentum fidei Mélanges P Smulders* (Assen 1981) 41-96, BALANC, C , *Le Baptême d'après Origène* SP 11 *(TU,* 80, Berlin 1972) 113-124, TRIGG, J W , *A Fresh Look at Origen's Understanding of Baptism* SP 17/2 (Oxford 1952) 959-965.

[36] *Paidag* 1,6,26, 1-2 SCH 70,159

[37] No se ponen de acuerdo los especialistas sobre cual de las versiones refleja el original Cf JILEK, A , o c , 108-113

[38] « manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum» *Bapt* 8,1 BM 99

[39] Cf *De bapt*, 6-8 Cf F GISTELINCK, a c , 532-555 Eso parece dar a entender tambien la oracion que, según TA 22, pronunciaba el obispo durante la imposición de la mano

[40] Cf CIPRIANO, *Ep* 70,2,2 BM 188, 72 1,2 BM 190, 73,9,2 BM 193, ID , *Ep* 74,7,1-3 BM 197, ANONIMO, *De rebapt*, 3 BM 202, FIRMILIANO DE CESAREA, *Ep a Cipriano,* 8,1 BM 199 Al negar al bautismo el don del Espíritu, Cipriano parece contradecir lo que el mismo escribe en *Ep* 69,13,1-3, 74,5,1-4 BAC 241,657-658 y 694

lio parece más bien considerar la unción (la *sphragis* episcopal) como rito del Espíritu Santo [41]. De todos modos, estos ritos, sobre todo la imposición de la mano, a los ojos de estos autores tienen gran relieve e importancia: el ministro era el obispo y debían ser suplidos, cuando, por no estar disponible el obispo, habían sido omitidos [42]. Estamos ante los primeros balbuceos de la futura teología de la confirmación.

II. LA INICIACIÓN EN LOS SIGLOS IV-VII

El período que va del s. IV al VII comprende la edad de oro de la patrística (y podemos decir también que de la institución de la iniciación cristiana), pero al mismo tiempo deja entrever ya los comienzos de un declive. La nueva situación político-eclesiástica creada por el edicto de tolerancia de Milán (313) originó la afluencia masiva de gente que solicitaba el bautismo. Esta circunstancia obligó a la Iglesia a ajustar su estrategia pastoral y sus celebraciones a la nueva situación. Se relajó el rigor de la época anterior.

Como era de esperar, las fuentes en esta época son abundantes y de variada índole. Destacan las llamadas catequesis *mistagógicas* [43]. Son de interés también algunos *sermones litúrgicos* [44] y los primeros *comentarios sobre la liturgia* [45]. Contamos también con una serie de fuentes canónico-litúrgicas [46], pero sobre todo con los primeros li-

[41] En carta a Fabio de Antioquía, conservada por EUSEBIO, *HE* 6,43,14-15 BM 206 Nos lleva a la misma conclusión la frecuente utilización del término *sphragis* en relación con estos ritos, si tenemos en cuenta la conexion estrecha que ese vocablo guarda con el Espíritu Santo en los escritos del NT

[42] Cf CORNELIO († 253), *Ep a Fabio* (nota anterior), *Concilio de Elvira* (ca 306), c 38 DS 120, BM 213 Con estos detalles se compagina mal la peregrina hipótesis que últimamente ha aireado en sus escritos A KAVANAGH *(Confirmation)* el conjunto de los ritos posbautismales sería una conclusión solemne del rito bautismal, una simple *missa,* como se usaban en los ritos catecumenales o en la misma eucaristía Se puede leer la crítica de B NEUNHEUSER y P TURNER a esta teoría en *ALw* 32 (1990) 241-244 y *Worship* 65 (1991) 320-336, respectivamente

[43] Las de Cirilo/Juan de Jerusalén, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Severo de Antioquía, Ambrosio, Agustín y Nicetas de Remesiana, principalmente

[44] Cabe destacar, por su importancia para la historia de la teología de la confirmacion, la *Homilia de Pentecoste* (ca 465), de FAUSTO DE RIEZ, cf L A VAN BUCHEM, *L'homélie pseudo-eusébienne de pentecôte L'origine de la confirmation en Gaule Méridionale et l'interprétation de ce rit par Fauste de Riez* (Nimega 1967) El texto de la homilía, como hom 29, también en CCL 101,337-341

[45] P e, los de Narsés, Maximo Confesor, Ps Dionisio Areopagita, Ps Germán de París

[46] Merecen mencionarse aquí las *Constitutiones Apostolorum* (ca 380, Antioquia), los *Canones Hippolyti,* el *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi* (s v, Siria oriental), el *Eucologio de Serapion* (s. IV, Egipto)

bros litúrgicos que se pueden calificar como *oficiales* [47]. Están luego los tratados en que los Padres abordaron directamente cuestiones relativas a los sacramentos de la iniciación cristiana [48]. Por lo demás, cualquier escrito de los Santos Padres, especialmente sus comentarios bíblicos, puede ofrecer información valiosa. Son de singular interés, por fin, algunas cartas [49] y, en otro orden, el *Itinerario* de Egeria.

a) Aunque estos siglos no se distinguen por una gran actividad creativa en el terreno de los ritos de la iniciación, debemos dejar constancia de la aparición de ciertos ritos nuevos (algunos, de carácter universal; otros, propios de algunas Iglesias particulares) con los que se pretende resaltar simbólicamente aspectos del misterio del bautismo. Así, antes del rito central del baño bautismal, el rito del *Ephpheta (apertio aurium)* recalcaba el papel de la Palabra y de la fe en la iniciación; los ritos de la *traditio-redditio symboli* y la *traditio-redditio orationis dominicae* recordaban al candidato que por el bautismo iba a entrar en una comunidad de fe y de oración; la apertura solemne del baptisterio, imagen, a la vez, del paraíso y del seno materno de la Iglesia, traía a la memoria las dimensiones escatológica y eclesial del bautismo. Después del baño bautismal, nuevos ritos vienen a expresar simbólicamente algunos de los efectos atribuidos al bautismo: dos ritos universales polisémicos como son la imposición de la vestidura bautismal y la entrega de una lámpara encendida; están luego, en algunas Iglesias, el lavatorio de los pies (norte de Italia, Galia e Irlanda) y la coronación de los neófitos (Siria).

Este desarrollo ritual-simbólico no estaba exento de peligro. Ya se sabe que los árboles a veces impiden ver el bosque. Concretamente, en el ritual de la iniciación de algunas Iglesias la excesiva floración y reiteración de algunos símbolos secundarios ha desdibujado

[47] Para nuestro objeto son importantes el *Ordo* de Constantinopla (s v-vi), el *Sacramentario Gelasiano* (s vi, Roma), el *Ordo Romanus XI* (2 ª mitad del s vi nos ofrece una descripción de los ritos de la iniciacion cristiana en su estadio último de evolucion en este período), el *Misal de Bobbio* y el *Missale Gothicum* (principios del s viii, Galia) y el *Liber Ordinum* (s vi, España) Se ha de tener en cuenta, ademas, que proviene de la época patrística gran parte del material eucológico que encontramos en libros litúrgicos que llevan fechas de compilación más recientes

[48] Por ejemplo, BASILIO, *De baptismo* SCH 357, MARCO EL ERMITANO, *De baptismo* PG 65,985-1028, OPTATO DE MILEVI, *Adv Parmenianum* CSEL 26,1-182; AGUSTIN, *De baptismo libri VII* CSEL 51,145-378, ID , *De unico baptismo contra Petilianum liber I* CSEL 53,3-34, ID , *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri III* CSEL 60,3-151; ISIDORO DE SEVILLA, *De origine ecclesiasticorum officiorum* PL 83,737-826, ILDEFONSO DE TOLEDO, *De cognitione baptismi* PL 96,111-172

[49] P e , las de los papas Siricio, Inocencio I, Gelasio I, Vigilio I y Gregorio Magno, la Ep 88 de san Agustín a Bonifacio, la de Juan el Diacono a Senario (Roma, ca 500)

en épocas el significado de los ritos principales y el sentido de la dinámica general del rito.

Importa destacar aquí la progresiva adopción de una unción crismal posbautismal por todas las Iglesias del entorno siríaco: la desconocen todavía Afraates, Efrén y san Juan Crisóstomo; la mencionan por vez primera en esta área Teodoro de Mopsuestia (según algunos) y las CA [50]; en Siria y Mesopotamia no se generalizó su práctica hasta el s. VI; la Iglesia nestoriana tardó varios siglos más en admitirla en su ritual. En todas estas Iglesias este rito, desde el primer momento de su adopción, se presenta con un significado predominantemente pneumatológico [51]. Relacionada con este asunto está la presencia (también problemática) de la imposición de la mano como rito complementario del bautismo en las liturgias orientales [52].

Conviene tomar nota de algunos cambios importantes en el comportamiento del pueblo cristiano en este período. En primer lugar, no pocos, una vez que habían asegurado su ingreso en el catecumenado y su vinculación aunque superficial con la Iglesia, por temor a las exigencias del bautismo diferían durante años su decisión de hacerse bautizar [53]; los sacramentos de la iniciación dejaban de ser comienzo de una nueva vida para convertirse en meta de una larga espera. En estas condiciones era inevitable el declive del catecumenado; fue perdiendo autenticidad y contenido como tiempo real de preparación: no era posible mantener un programa definido de formación en un tiempo que podía alargarse indefinidamente. Los pastores se vieron obligados a concentrar su acción pastoral en aquellos que por fin se decidían a *dar el nombre* para el bautismo, en la última etapa del catecumenado, en las pocas semanas que duraba el *photizomenado.*

No obstante, eran también cada vez más los padres que hacían bautizar a sus hijos en temprana edad; la práctica de bautizar en edad temprana se fue generalizando de tal suerte que, al final de este período, los bautismos de niños predominaban sobre los de los adultos.

[50] Cf TEODORO DE MOPS , *Hom* XIV,27 Tonneau 457; CONST APOST , III,16,2-4, VII,22,2-3, 44,1-2 SCH 329,157-159, 336,48 y 105

[51] Esta generalización de un rito específico de donación del Espíritu Santo tiene que ver sin duda con la conciencia creciente de la acción del Espíritu en los sacramentos y en la vida de la Iglesia a raíz de los debates pneumatológicos de los siglos IV y V

[52] Véase la exhaustiva investigación que ha dedicado a esta cuestión L LIGIER, *La confirmation Sens et conjoncture oecumenique hier et aujourd'hui* (Theologie historique, 23, París 1973) Concluye que todas las Iglesias orientales, incluida la griega, practicaron esta imposición de manos

[53] Prohombres de la Iglesia de la época que, aun siendo hijos de familias cristianas, recibieron el bautismo en edad madura Basilio de Cesarea, a los 26 años, Juan Crisóstomo, a los 18; Ambrosio de Milán, a los 34/40 años, Jeronimo, a más de 20, Paulino de Nola, a los 37

Se seguía utilizando con ellos, sin ningún cambio, el ritual creado para adultos; esto dio lugar a una fuerte ritualización del mismo: en el OR XI la *catechizatio* ha quedado reducida a un simple exorcismo. Se intentó paliar esta falta de adecuación, repitiendo varias veces un mismo rito [54] y dando ciertos toques de dramatismo a la celebración [55].

Por último, un hecho de graves secuelas para la evolución ulterior de la iniciación cristiana en Occidente fue la decisión de reservar al obispo no sólo la consagración del crisma, como sucedía igualmente en Oriente, sino también la misma unción crismal. Así lo declaró el papa Inocencio I, el año 416, en carta a Decencio, obispo de Gubbio:

> «En cuanto a la consignación de los neófitos *(infantibus)*, está claro que no la puede hacer nadie más que el obispo En efecto, aunque los presbíteros sean sacerdotes de segundo orden *(secundi sacerdotes)*, no tienen su grado más alto, que es el pontificado *(pontifacatus apicem)*. Que este ministerio *(pontificium)*, el de consignar y el de dar el Espíritu Paráclito *(vel consignent vel Paraclitum Spiritum tradant)*, sólo compete a los obispos lo demuestra, no sólo la costumbre de la Iglesia, sino también aquel pasaje de los Hechos de los Apóstoles donde se dice que Pedro y Juan fueron enviados a dar el Espíritu Santo a los que habían sido ya bautizados (cf Hch 8,14-17)» (DS 215)

Vemos que Inocencio apoya la reserva de la consignación al obispo en tres clases de argumentos: de tradición, de Escritura y de conveniencia (la conveniencia de que el ministro de tan gran sacramento pertenezca al grado supremo del sacerdocio) [56]. Esta reserva (que no se dio en Oriente ni en algunas Iglesias de Occidente [57], pero

[54] El número de sesiones de *escrutinios* pasa primero de tres a seis y luego a siete, tres acólitos, el diácono, los padrinos y las madrinas se suceden signando una y otra vez a los bautizandos y los clerigos ademas imponiendo la mano OR XI,11-25, en la *traditio symboli*, el credo se recita cuatro veces en griego y en latin, para los niños y para las niñas, en algunas Iglesias, se añaden la *traditio evangeliorum* y la *traditio libri psalmorum* En el rito copto la uncion con crisma se hara hasta 36 veces

[55] La *exsufflatio*, el gesto de volverse primero hacia el occidente y esputar, y volverse luego hacia el oriente, en el rito de la renuncia a Satanas y adhesión a Cristo, algunos gestos simbolicos en la bendicion del agua bautismal Vease el dramatismo con que se desarrolla, en OR XI,46-60, el rito de la entrega de los evangelios

[56] Cf Cabie, R , *La lettre du Pape Innocent I a Décentius de Gubbio (19 mars 416) Texte critique, traduction et commentaire* (Lovaina 1973), Hauke, M , *Firmung*, 88-92, Saxer, V , o c , 577-580 El argumento de conveniencia lo utilizara tambien, entre otros, Sto Tomas, *STh* III, q 73, a 11

[57] Consta que, en Oriente, desde el s iv los presbiteros estaban autorizados a

sí en las diócesis vecinas de Roma y en el sur de las Galias) obligaba a que, en las iglesias parroquiales presididas por presbíteros, en las que era cada vez más frecuente la celebración de bautismos sin la presencia del obispo, se celebrara todo el rito de la iniciación menos la confirmación, que quedaba diferida para cuando se pudiera acudir al obispo. Se daba así un primer paso hacia la disgregación del rito de la iniciación cristiana.

b) Fue la voluntad de cumplir con sus responsabilidades como mistagogos del pueblo de Dios (de catecúmenos y neófitos, en particular) lo que más estimuló a los Santos Padres a elaborar una teología de los sacramentos de la iniciación cristiana. En materia de sacramentos la reflexión teológica de los Padres, partiendo del comentario de la Escritura, discurría por los dos carriles del simbolismo de los ritos y de la tipología bíblica. Ahora bien, el bautismo y la confirmación ponían a su disposición una verdadera sinfonía de símbolos a cuál más significativo y un amplio repertorio de figuras bíblicas del AT y NT, entre las que descollaba el Bautismo de Jesús en el Jordán, que les abrían innumerables vías de acceso al misterio. Por estas vías estaban garantizados la profundidad histórico-salvífica, la inspiración bíblica, la adherencia a la realidad sacramental, la variedad y riqueza de intuiciones, el aliento pastoral y el carácter concreto y vital de la doctrina resultante. Ningún aspecto importante del misterio quedaba fuera de su campo óptico [58].

La teología de los sacramentos de la iniciación se fue precisando gracias a las cuestiones nuevas que se iban planteando y discutiendo. Sobre todo, algunas controversias dogmáticas que se libraron en este período dejaron fuerte huella en el pensamiento teológico de los Padres. Así, por ejemplo, las controversias con los arrianos y los pneu-

presidir todo el rito de la iniciacion Igualmente en España (cf el I concilio de Toledo de ca 400 DS 187)

[58] Señalamos algunos estudios sobre autores representativos de estos siglos Sobre *Agustín* GROSSI, V , *La liturgia battesimale in S Agostino Studio sulla catechesi del peccato originalle negli anni 393-412* (Studia Ephemeridis *Augustinianum*, Roma 1970), sobre *Ambrosio* y otros GRANADO, C , *La confirmacion en el siglo IV Ambrosio de Milán, Catequesis Jerosolimitanas, Juan Crisóstomo* ET 27 (1993) 21-79, sobre *Efren* BECK, E , *Le baptême chez saint Ephrem* OS 1 (1956) 11-136, SABER, G , *La théologie baptismale de saint Ephrem (Essai de theologie historique)* (Bibliotheque del'Universite Saint-Esprit de Kaslik-Liban, 8, Kaslik 1974), sobre *Gregorio Nacianceno* CORVINO, A , *Il battesimo secondo S Gregorio Nazianzeno* (Roma 1943), sobre *Isidoro de Sevilla* CARPIN, A , *Il battesimo in Isidoro di Sivilla* (Bolonia 1984), sobre *Jacobo de Sarug* BROCK, S , «Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Sarugh», en AA VV , *Symposium Syriacum 1976* (OCP 205, Roma 1978) 325-347, sobre *Teodoro de Mupsuestia* OÑATIBIA, I , *El misterio del bautismo en la catequesis de Teodoro de Mopsuestia* Teología y Catequesis 18 (1986) 217-240, sobre *Zenón de Verona* JEANES, G P , *The Day has Come! Esater and Baptism in Zeno of Verona* (Alcuin Club Collection, 73, Collegeville MI 1995)

matómacos hicieron a la Iglesia más sensible y atenta a la presencia y actividad de la Trinidad y de cada una de las Personas divinas en las acciones sacramentales. Esto explica la intensa coloración pneumatológica que presenta la teología patrística de los sacramentos.

La necesidad de dar respuesta a los donatistas, que consideraban inválidos los sacramentos conferidos por ministros pecadores, llevó a Optato de Milevi y a Agustín, entre otros, a profundizar en la significación de cada uno de los factores que intervienen en el acontecimiento sacramental (Trinidad, fe del sujeto y persona del ministro) y a distinguir entre los diversos «componentes» y efectos del sacramento. Agustín introdujo la distinción entre el bautismo como *consagración objetiva* (independiente de la dignidad o indignidad del ministro y del sujeto) y el bautismo como *gracia salutífera* (que depende de las disposiciones del que recibe el sacramento). Pusieron así las bases para la futura doctrina del *carácter indeleble*.

En su disputa con los pelagianos en defensa de la doctrina del pecado original hereditario, los autores católicos, especialmente Agustín, adujeron como prueba la práctica del bautismo de niños, que empezaba a generalizarse en todas partes [59]. De paso, ahondaron en las razones que legitiman dicha práctica y el papel que juega en ello la fe de la Iglesia como garante de la eficacia del sacramento. Pero, en el calor de la controversia, Agustín endureció su postura respecto de la necesidad absoluta del bautismo para la salvación.

Como un presagio del futuro declive que ya apunta, el tema del pecado original y la preocupación de asegurar cuanto antes la salvación escatológica individual empiezan a ocupar un espacio cada vez mayor en la teología y la pastoral del bautismo, inaugurando así una *pastoral del miedo*. Ya Paciano planteaba la teología del bautismo a partir del pecado de Adán, transmitido a las generaciones siguientes [60]. La opinión personal del obispo de Hipona sobre la condenación al infierno de los niños que mueren sin bautismo contribuyó a teñir de angustia la práctica del bautismo de los niños, en una época en que la mortandad infantil era muy elevada. La teología bautismal se desarrollará en adelante en la dirección marcada por san Agustín; estará totalmente polarizada por el pecado original. La impostación histórico-salvífica y la atención a la dimensión eclesial se irán diluyendo poco a poco.

La atención a la significación teológica de los ritos posbautismales irá en aumento tanto en Oriente como en Occidente, aunque por

[59] La opinión pesimista de san Agustín sobre la suerte de los niños muertos sin bautismo contribuiría, al crear un clima de miedo, a que se generalizara más dicha práctica. La hicieron suya el canon 3 del Concilio Cartaginense (a.418): DS 224, Fulgencio de Ruspe (s. VI) y Gregorio Magno, entre otros.

[60] Cf. *De bapt.*, 1,3-4: SCH 410,148-150.

caminos independientes, poniendo así las bases para una teología de la confirmación. En líneas generales, cabe decir que Oriente se fija más en la unción; Occidente, en cambio, en la imposición de las manos. La consagración del *myron* y su simbolismo, la significación de la unción crismal y su tipología empiezan a llamar la atención de autores tan importantes como Ps. Dionisio Areopagita, Filoxeno de Mabbug y Severo de Antioquía [61]. En Occidente, a partir del siglo V se emplea un término genérico, *confirmatio,* para designar estos ritos posbautismales *episcopales* [62].

Tanto los orientales como los occidentales atribuyen a estos ritos el don del Espíritu Santo. Siguen relacionando la imposición de las manos concretamente con la de los apóstoles en Hechos 8,9-17 y 19,1-7 [63]. Cirilo de Jerusalén, a partir de la tipología bíblica (unción de reyes y sacerdotes del AT; unción de Cristo en el Jordán), interpreta la crismación como participación en la unción mesiánica de Cristo [64]. A partir del papa Siricio y san Ambrosio se convertirá en una característica típica de la teología y liturgia occidentales la insistencia en la colación de *los siete dones del Espíritu Santo.*

Andando el tiempo, parece como que la tendencia entre los orientales ha sido la de insistir quizás más en el don del Espíritu (gracia increada), mientras que los occidentales, sin descuidar ese aspecto, se han preocupado más y más por definir el *efecto* (gracia creada) del sacramento. En este último sentido, ejercerá una influencia excepcional en el pensamiento de los occidentales la homilía *Advertamus* u *Homilía de Pentecostés,* que las falsas Decretales (s. IX) atribuyeron a un supuesto papa Melquiades, pero que la crítica hoy casi unánimemente la considera de Fausto de Riez († entre 490 y 500) [65]. Leemos en ella, entre otras cosas:

> «El Espíritu Santo... en el bautismo confiere la plenitud de la inocencia, en la confirmación otorga el aumento de gracia *(in confirmatione augmentum praestat ad gratiam);* pues quienes deben pasar

[61] Cf. B. VARGHESE, *Les onctions* 75-77; 150-180.

[62] Como término litúrgico aparece por vez primera en la Galia, como verbo en el concilio de Riez del año 439 y como sustantivo en la *homilía de Pentecostés* de Fausto de Riez. La denominación será aceptada pronto por todo el mundo latino. Pero ya antes san Ambrosio había empleado el verbo refiriéndose precisamente a los ritos posbautismales como *el sello del Espíritu:* «Te selló *(signavit)* Dios Padre, te confirmó *(confirmavit)* Cristo Señor y el Espíritu te fue dado en prenda a tu corazón, como lo has comprobado en la lectura apostólica»: *De myst.* 7,42: SCH 25 bis, 178.

[63] Por ejemplo, JUAN CRISOSTOMO, *In Act. hom.* 18,3: PG 60,144AB; JERÓNIMO, *Adv. Lucif.,* 8: PL 23,164AB; ISIDORO DE SEVILLA, *De off. eccl.,* 27,1-4: PL 83,624A-626A; *I Concilio de Lyón:* DS 831.

[64] Cf. *Cat. myst.* III: SCH 126, 120-132.

[65] Cf. la obra de L. A. VAN BUCHEM citada *supra,* n.45.

su vida en este mundo deben caminar en medio de enemigos invisibles y peligros En el bautismo somos regenerados para la vida, después del bautismo somos confirmados para la lucha *(roboramur ad pugnam)* en el bautismo somos lavados después del bautismo somos robustecidos *(roboramur)* [66]

[66] CCL 101 339

CAPITULO III

BAUTISMO Y CONFIRMACIÓN EN LA EDAD MEDIA

BIBLIOGRAFIA

ANGENENDT, A , «Der Taufritus im fruhen Mittelalter», en AA VV , *Segni e riti nella Chiesa Altomedievale occidentale XXXIII Settimana di Studio del Centro Italiano di studi sull alto medioevo* II (Spoleto 1987) 275-336 BELLAMY, J , *Baptême dans l Eglise latine depuis le VIIIe siecle avant et apres le concile de Trente* DThC 2 (Paris 1923) 250-295, ID , *Bapteme Dans l Eglise latine depuis le VIIIe siecle avant et apres le conci le de Trente* DThC II (Paris 1932) 250-296, BERNARD, P , *Confirmation chez les scolastiques* ibid , 1038-1077, ID , *Confirmation du VIIe au XIIe siecle* ibid , III (Paris 1938) 1058-1070, BORELLA, P , *La Confermazione all epoca carolingia In quale momento dell iniziazione veniva conferita* RL 54 (1967) 199-206, DE PUNIET, C , *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne* Revue des Questions historiques 72 (1902) 382-423, FISHER, J D C , *Christian Initiation Baptism in the Medieval West A Study in the Desintegration of the Primitive Rite of Initiation* (Alcuin Club, 47, Londres 1965), HAUKE, M , *Firmung* 151-176, KLEINHEYER, BR , *Eingliederung* 96-136, 191-209, KUHN, U , *Lehre und Ordnung der Taufe in der Zeit der Hochscholastik* Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 12 (1970) 196-220, LANDGRAF A M , *Kindertau fe und Glaube in der Fruhscholastik* Gr 9 (1928) 512-529, ID , *Dogmen geschichte der Fruhscholastik* III/2 (Regensburg 1955) p 7-181, LEVESQUE, J L , *The Theology of the Postbaptismal Rites in the Seventh and Eighth Century Gallican Church* EL 95 (1981) 3-43, LYNCH, K F , *The Sacrament of Confirmation in the Early-Middle Scholastic Period* I *Texts* (St Bonaventure etc 1957), ID , *The Sacramental Grace of Confirmation in Thirteenth Century Theology* Franciscan Studies 22 (1962) 32-149, 172-300, MITCHEL, N , *Christian Initiation Decline and Desmembrement* Worship 48 (1974) 458-479, NEUNHEUSER, B , *Bautismo y Confirmacion* 78-95, O'DOHERTY, M K , *The Scholastic Teaching on the Sacrament of Confirmation* (The Catholic University of America Studies in Sacred Theology, Second Series, 23, Washington 1949), RIGGIO, G , *Liturgia e pastorale della Confermazione nei secoli XI-XII-XIII* EL 87 (1973) 445-472, 88 (1974) 3-31, WEISWEILER, H , *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Fruhscholastik* Schol 8 (1933) 481-503

Los de la Edad Media son siglos de escasa o casi nula creatividad liturgica en el ambito de la iniciacion cristiana En Occidente, asistieron a la culminacion de algunos procesos que se venian gestando desde la epoca anterior, tales como la generalizacion del bautismo de niños, la concentracion de los ritos bautismales en una unica sesion, la disociacion del bautismo y la confirmacion, y a la

consolidación de una situación litúrgico-pastoral caracterizada por estos tres extremos y por una concepción individualista del bautismo como medio de salvación personal que hay que asegurar *quam primum*.

Como contrapartida un tanto ambigua, señalamos en este período el esfuerzo ingente de reflexión y sistematización por obra de los teólogos escolásticos, que alcanzaron logros duraderos (siempre dentro de las limitaciones del paradigma que adoptaron).

I. ENTRE LA PATRÍSTICA Y LA ESCOLÁSTICA

A partir de este momento conviene no perder de vista que la evolución en Oriente y Occidente discurre por cauces distintos. En Occidente se consuma la disociación entre el bautismo y la confirmación, y se tiende a dotar a la confirmación de rito propio autónomo. Oriente se mantiene fiel a las prácticas heredadas de la época de los Padres.

Disponemos, casi en cada Iglesia, de una serie de libros litúrgicos que nos informan sobre la evolución de la práctica de la iniciación cristiana a lo largo de estos siglos. En Occidente, algunos sacramentarios y *Ordines romani* nos permiten seguir la progresiva contaminación de la liturgia romana con los usos de otras liturgias occidentales. Para nuestro fin interesan especialmente los *Sacramentarios Gelasianos* del s. VIII [1], el Sacramentario Gregoriano *Hadrianum* [2], el *Liber Sacramentorum* de un ms. de Bruselas [3], una serie de *Ordines Romani* [4], el *Pontifical Romano-germánico* [5] y el Misal de Roberto de Jumièges [6]. Contamos también con documentación que nos acerca a los usos litúrgicos de algunas Iglesias particulares: el *Missale Gothicum* (de principios del s. VIII) y el *Missale Gallicanum Vetus* (s. VIII-IX), ambos de proveniencia galicana; el *Misal de Stowe* (s. VIII), de proveniencia celta; el Ritual de Benevento (finales del

[1] Su arquetipo fue compuesto en la abadía de Flavigny-sur-Ozeran, en Borgoña, entre 740 y 750, es una amalgama entre el Gelasiano antiguo, el Gregoriano y algunos formularios galicanos

[2] Fue enviado por Adriano I a Carlomagno entre 784 y 791, refleja la liturgia pontifical de los días festivos de Roma, juntamente con el *Suplemento* que probablemente san Benito de Aniane le agregó para acomodarlo al marco parroquial de los países francos

[3] Es del s VIII-IX, para uso parroquial

[4] Los OR 15, OR 23, OR 24, OR 30A, OR 30B, todos ellos de la segunda mitad o finales del s VIII

[5] Incorpora el OR 50 (llamado también *Ordo romanus antiquus*), compuestos ambos hacia el 950 en la abadía de san Albano de Maguncia

[6] O Sacramentario de Winchester, de principios del s XI.

s. XI); y el *Antifonario de León* (s. VIII), para la liturgia hispana [7]. Obviamente, constituyen también una fuente importante de información los escritores eclesiásticos de la época [8].

Las Iglesias orientales hicieron idéntico esfuerzo de adaptación y codificación de la liturgia de la iniciación cristiana, cuyo resultado recogen los libros litúrgicos de las respectivas Iglesias [9]. Para conocer la evolución del pensamiento oriental en este terreno son de interés algunos escritores [10] y, sobre todo, algunos comentarios litúrgicos armenios, siríacos y bizantinos [11].

a) Fuera de un corto paréntesis en que, en Occidente, la conversión de los pueblos germánicos en los siglos VIII y IX favoreció una cierta renovación de los métodos misioneros de otras épocas y una tímida restauración del catecumenado [12], en este período, en el con-

[7] Para una información precisa sobre fecha de composición, contenidos y ediciones de estas fuentes, se consultará con provecho, además de los manuales y diccionarios de liturgia, C VOGEL, *Medieval Liturgy An Introduction to the Sources* (Washington DC 1986), E PALAZZO, *Histoire des livres liturgiques Le Moyen Âge Des origines au XIIIe siecle* (París 1993)

[8] San Isidoro y san Ildefonso, en el umbral mismo del período Viene luego san Bonifacio († 754) cf A ANGENENDT, *Bonifatius und das Sacramentum initiationis Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung* RQ *72* (1977) 133-183 Más tarde, Alcuino († 804), Amalario († 852) y Rabano Mauro († 856) Las respuestas de algunos obispos al cuestionario sobre catecumenado y bautismo, que en 812 les envió Carlomagno, dieron origen a una especie de *catecismos litúrgicos* de gran interes, que son casi unos primeros ensayos de tratado sistemático, cf J -P BOUHOT, *Explications du rituel baptismal à l'époque carolingienne* REA 24 (1978) 278-301, ID , *Un florilège sur le symbolisme du baptême de la seconde moitié du VIIIe siecle* RA 18 (1983) 151-182, S A KEEFE, «Carolingian Baptismal Expositions A Handlist of Tracts and Manuscripts», en AA VV , *Carolingian Essays* (A W Mellon Lectures in Early Christian Studies, Washington DC 1983) 169-237

[9] Para la liturgia bizantina J GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum* (1647, reimpr Graz 1960), para el resto de las liturgias orientales H DENZINGER, *Ritus orientalium in administrandis sacramentis* (1963, reimpr Graz 1961) Otras ediciones interesantes A MOUHANNA, *Les rites de l'initiation dans l'Eglise maronite* (Christianismos, 1, Roma 1978), G WINKLER, *Das armenische Initiationsrituale Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3 bis 10 Jahrhunderts* (OCA 217, Roma 1982), CH RENOUX, *Initiation chrétienne* I *Rituels arméniens du baptême* (Sources liturgiques, 1, París 1997).

[10] Sobre todo el *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno († 748) se titula asi la parte III de su *Fuente de conocimiento,* el c 9 del libro IV trata «de la fe y el bautismo» PG 94,1117-1125 Toda la obra del Damasceno es un resumen de la enseñanza de los Santos Padres sobre los principales dogmas de la fe cristiana Para los escritores siriacos, cf B VARGHESE, *Les onctions* 181-244

[11] Cf S P BROCK, *Some Early Syriac Baptismal Commentaries* OCP 46 (1980) 20-61, CH RENOUX, «Les commentaires liturgiques arméniens», en AA VV , *Mystagogie pensee liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne* (BEL, Subsidia, 70, Roma 1993) 277-308, R W THOMSON, *Early Armenian Catechetical Instructions* Armeniaca (1969) 98-108, P YOUSIF, *Mystagogical Catechesis in the Non-Byzantine Orient* (Kottayam ²1986)

[12] Son un ejemplo de ello los consejos que da Alcuino al emperador Carlomag-

junto de la Iglesia, lo normal eran los bautismos de niños La preocupación de los padres por ver a sus hijos bautizados *cuanto antes*, por temor a que murieran sin bautismo, contribuyó no poco a generalizar esta práctica [13] El bautismo empieza a considerarse fundamentalmente como un medio de salvación personal

Junto a esto, la emergencia de la parroquia como entidad eclesiástica con un presbítero al frente favoreció el desarrollo de una liturgia bautismal caracterizada, sobre todo en Occidente, por unas celebraciones individuales, privadas, sin participación de la comunidad cristiana, donde todos los ritos catecumenales y bautismales se concentraban en una única sesión Parecía mas la administración de un servicio que la celebración de un misterio.

La práctica romana de reservar la crismación al obispo se fue extendiendo, p e, en el norte de Europa por la influencia de san Bonifacio De este modo se fue consumando y consolidando la disociación del bautismo y la confirmación en Occidente [14] El obispo no podía estar presente en todos los bautizos que se celebraban en todas las iglesias-baptisterios de su diócesis, sobre todo si era muy extensa El sacramentario de Praga (s VIII-IX) supone que al niño bautizado por un presbítero el obispo lo confirma a los ocho días Alcuino, en carta a Oduino, en 798, presenta la secuencia de los ritos posbautismales de manera que el bautizado recibe primeramente la comunión eucarística *(corpore et sanguine dominico confirmatur)* y sólo después *(novissime)* es confirmado por la imposición de la mano del obispo [15] Las rúbricas de algunos libros litúrgicos de la epoca prescriben al presbítero que bautiza a un niño en ausencia del obispo que le dé la comunión inmediatamente [16] En sus respuestas al cuestionario que les había enviado, hacia el a 812, el emperador Carlomagno, mientras los obispos del norte de Italia hablan de que la imposición

no sobre el respeto debido a la libertad personal y la necesidad de una adecuada preparacion al bautismo (sugiriendo incluso los temas de la catequesis prebautismal) Despues de la sumision de los Suevos, un sinodo exigio una instruccion de 7 dias (e incluso de 15) y una instruccion posbautismal suplementaria Los ojos se volvieron hacia el *De catechizandis rudibus* de san Agustin, cf A ETCHEGARAY CRUZ, *Le role du «De catechizandis rudibus» de saint Augustin dans la catechese missionnaire des 710 jusqu a 847* SP XI = *TU* 80 (Berlin 1972) 316-321

[13] Walfrido Strabon (s IX) opina que la causa de este fenomeno es el pesimismo agustiniano sobre los niños muertos sin bautismo, cf J DE GHELLINCK, *Le developpment du dogme d apres Walfrid Strabon a propos du bapteme des enfants* RechSR 29 (1939) 481-486

[14] Cf DE CLERCQ, P, *La dissotiation du bapteme et de la confirmation au Haut-Moyen Age* LMD 168 (1986) 47 75, MITCHELL, N D, «Dissolution of the Rite of Christian Initiation», en AA VV, *Made not Born* (Notre Dame 1976) 50-82

[15] Cf *Alcuinus Oduino presbytero baptismi caeremonias exponit* MGH, Ep Karolini Aevi, II (Berlin 1895) 202-203

[16] Sobre los dos ultimos datos cf P BORELLA, a c, 200-206

de manos episcopal sigue a la primera comunión, Teodulfo de Orleans y Leidrado de Lyon mencionan los sacramentos de la iniciación en el orden tradicional [17]

Se comprende que, en la misma medida en que se iba extendiendo y estabilizando la práctica de la disgregación, se fuera también debilitando la conciencia de la unidad de los sacramentos de la iniciación cristiana [18] (ya se ha dicho anteriormente que Oriente, por el contrario, fiel a la tradicion de los Padres, ha seguido hasta nuestros días celebrando conjuntamente los tres sacramentos de la iniciación, incluso con los recién nacidos)

Muy pronto los ritos episcopales de la unción con crisma y la *consignatio* se fundieron en un solo rito la signación con el crisma A partir de finales del s IX (ver Pontifical de Constanza), la confirmación empezara a contar con un marco ritual de cierta consistencia [19]

b) Desde el punto de vista doctrinal, la preocupación principal de los autores de estos siglos en sus exposiciones sobre el bautismo es transmitir fielmente la tradición recibida de los Padres En la transmisión, sin embargo, debido a los profundos cambios de concepción y mentalidad habidos entretanto en aspectos fundamentales, sufren merma algunos valores del pensamiento teológico patrístico la sensibilidad simbólica, el uso de la tipología bíblica, la concepción histórico-salvífica, la dimensión eclesial, la atención a la acción del Espíritu

En cambio, respecto de la confirmación hay aportaciones que merecen ser registradas Occidente sigue atribuyendo a este sacramento el don del *Espíritu septiforme* y relacionando la unción crismal con la unción de reyes y sacerdotes del AT, y con el misterio de Pentecostés, pero la idea de que, además, confiere especialmente *robur ad pugnam* y *augmentum gratiae* va haciendo escuela Alcuino y Rabano Mauro añaden un matiz interesante el confirmado *roboratur per Spiritum Sanctum ad praedicandum aliis* [20], introduciendo así un tema, el del testimonio, al que le espera un gran futuro

En Oriente, una vez que se generalizó la unción posbautismal, prolifero la literatura encomiástica sobre el *myron,* en forma de ho-

[17] Cf A HEINZ, *La celebration de la confirmation selon la tradition romaine* QL 70 (1989) 29-50 (esp 33-34)

[18] Algunos rituales situan la confirmacion despues de la comunion

[19] Desde el s IX forma parte de este marco la oracion *Deus qui Apostolis tuis* que ha perdurado hasta nuestros dias (en la reforma de 1971 como oracion conclusiva) subraya la relacion de la confirmacion con el misterio de Pentecostes

[20] ALCUINO, *Ep* 134 MGHEpist , IV 202, cf RABANO MAURO, *De cler inst* I, 30 PL 107, 314

milías o tratados y comentarios al rito de su consagración [21]. Uno de los tópicos de esa literatura es comparar el *myron* con la misma Eucaristía. Además de relacionar la crismación con la unción de sacerdotes y reyes del AT y, sobre todo, de Jesús en el Jordán, insisten en atribuirle especialmente la perfección y la plenitud de los dones espirituales.

> «Este óleo es el comienzo de un camino celestial, la escala que sube al cielo, el arma contra las fuerzas hostiles, el sello infrangible del Rey, el signo que libera del fuego, el protector del creyente (y) el ahuyentador de los demonios. (El óleo) da alegría a los ángeles, (es) a la vez vida y dador de vida, (está) lleno de grandes prendas y de misterios admirables» [22]. «El sello es la perfección de los dones divinos» [23]. «El bautismo tiene el poder de iluminar y purificar. La Eucaristía y el myron son la perfección» [24].

II. EL BAUTISMO Y LA CONFIRMACIÓN SEGÚN LA ESCOLÁSTICA

a) Para el s. XII, la praxis bautismal había quedado configurada, en toda la Iglesia, en sus rasgos fundamentales, aunque subsistían numerosas diferencias de detalle entre las distintas regiones. Lo normal, sobre todo en Occidente, era que los niños fueran bautizados, *cuanto antes,* a poco de nacer, en cualquier día del año, en la iglesia parroquial, en la forma privada descrita más arriba [25].

Por lo general, eran confirmados también lo antes posible: en la primera visita pastoral del obispo (o eran llevados expresamente con ese fin a la catedral para que los confirmara el obispo). Numerosos sínodos del s. XIII [26] amenazan con severos castigos a los padres y a los párrocos culpables de que los niños lleguen a la edad de la discreción sin haber recibido la confirmación. Las condenas sinodales

[21] Ver, por ejemplo, acerca de los escritores sirios occidentales en B. VARGHESE, *Les onctions* 200-244.

[22] SANTIAGO DE EDESA (s. VII), *Discurso sobre el Myron,* 10: citado en B. VARGHESE, *Les onctions* 194-195.

[23] JORGE «EL OBISPO DE LOS ARABES» (s. VIII), *Comentario sobre los misterios de la Iglesia,* citado en B. VARGHESE, o.c., 202.

[24] JUAN DE DARA (s. IX): citado en B. VARGHESE, o.c., 229.

[25] Los *ordines* de bautismo, de este período, se encuentran en *misales* como los de Hildesheim y Brixen; en *pontificales* como el *Pontifical Romano* (de las postrimerías) del s. XII y el *Pontifical de la Curia Romana* (s. XIII) y en una larga serie de *rituales* como el de san Florián (s. XII) y el de Enrique I, obispo de Breslau (principios del s. XIV). El *ordo* de la confirmación lo encontramos obviamente en los distintos Pontificales de la época.

[26] Por ejemplo, los sínodos de Worcester (1240), de Exeter (1287); los obispos de Salisbury (1217), de Chichester (1246).

son claro indicio de que había empezado a generalizarse la costumbre de diferir la confirmación hasta la edad de la razón. Efectivamente, a partir del s. XIII, en muchas regiones occidentales se implantó como norma, que se ha mantenido en vigor hasta nuestros días, el esperar a los siete años para confirmar a los niños bautizados a poco de nacer. Influyó mucho sin duda en este cambio el concilio provincial de Colonia, del a. 1280, que había estipulado que no se confirmara antes de los siete años. Sólo España, Portugal y algunas diócesis aisladas se mantuvieron, hasta la víspera del Vaticano II, fieles a la práctica más antigua de confirmar cuanto antes, en la primera visita pastoral del obispo (a niños, por tanto de 1 a 5 años de edad).

El único cambio ritual digno de nota habido en Occidente en la Baja Edad Media fue en el rito central del bautismo: hasta el s. XIV las fuentes siguen hablando de triple inmersión; a partir de estas fechas el bautismo por inmersión irá cayendo en desuso para quedar suplantado definitivamente en el s. XV por el bautismo por infusión.

Tenemos que advertir también que, andando el tiempo, en el ritual de la confirmación la imposición de las manos fue perdiendo importancia, incluso en Occidente; se fue convirtiendo en un elemento secundario. La especulación teológica la llegó a considerar como una ceremonia menos necesaria [27].

b) La evolución en el aspecto doctrinal fue muy grande en estos siglos, testigos del nacimiento, apogeo y declive de la Escolástica. La aplicación del método dialéctico también a la teología de los sacramentos del bautismo y confirmación, y su preocupación por estructurar sistemáticamente todo el saber teológico, permitieron a los escolásticos plantear con más precisión las cuestiones, ampliar su número, analizar y definir mejor los conceptos y ofrecerlo todo como un cuerpo de doctrina. La filosofía aristotélica ponía en sus manos instrumentos nuevos de penetración teológica en forma de categorías filosóficas y razonamientos lógicos para sus análisis y deducciones de los datos de la fe. El deseo de conocer por sus causas la realidad ontológica de las cosas los llevó a multiplicar las *quaestiones* (pronto se tiene la impresión de hallarse ante una lista estereotipada). Nos limitaremos aquí a presentar un simple elenco de esas cuestiones; bastará a dar una idea del nuevo sesgo que tomó la especulación teológica [28].

[27] Al hablar de la materia del sacramento, aunque algunos la siguen mencionando (p. e., san Buenaventura, el concilio de Lyon del a.1274: DS 860), otros, como santo Tomás (cf. *Opusc.* IV: ed. VIVES, XXVII, 179) y el *Decretum pro Armenis* (DS 1317), la pasan por alto.

[28] Los testigos más significativos de la evolución de la doctrina sobre el bautismo y la confirmación en la Escolástica son Ruperto de Deutz († 1129), Hugo de San

Desde que se empezó a hablar del septenario sacramental a mediados del s. XII, el bautismo y la confirmacion aparecían ocupando los dos primeros lugares de la lista. Defendían todos la sacramentalidad de ambos sacramentos, discutiendo entre ellos sobre cuándo y cómo los instituyó nuestro Señor. Su preocupación por determinar las *causas* les llevó a preguntarse de qué forma derivan estos sacramentos su eficacia de la Pasión de Cristo y de la Trinidad como causa principal; cuál es el papel de la Iglesia en la justificación bautismal. Se preguntaban desde cuándo empezó a obligar el bautismo cristiano.

Contra cátaros y albigenses, hubieron de defender la necesidad del bautismo para la salvación, discutiendo entre ellos si esta necesidad es necesidad *de medio* o *de precepto* y si hay posibilidad de suplirlo (bautismo de deseo). En cambio, su postura sobre la necesidad de la confirmación aparecía más matizada.

Una vez descubierta la estructura tripartita de los sacramentos, se aplicaron a determinar qué elementos ejercen en el bautismo y en la confirmación la función de *sacramentum tantum, res et sacramentum* y *res tantum*, respectivamente.

Desde su hilemorfismo planteaban variedad de *quaestiones* sobre la *materia* y *forma* de estos sacramentos: sobre materia remota y materia próxima; sobre la materia y forma esenciales; sobre los elementos que son necesarios en la fórmula para su validez.

La relación fe-sacramento (sobre todo fe-bautismo y particularmente fe-bautismo de niños) fue otra de sus grandes preocupaciones:

Víctor († 1141) con su *De sacramentis christianae fidei*, el autor anónimo de la *Summa Sententiarum*, Pedro Lombardo († 1164) con su *Liber Sententiarum*, Guillermo de Auxerre († 1231), Guillermo de Auvergne († 1249), Alejandro de Hales († 1245), Hugo de San Caro († 1263), san Buenaventura († 1274), san Alberto Magno († 1280), santo Tomás de Aquino († 1274), Olivi († 1298), Juan Duns Escoto († 1308) y Guillermo de Ockham († 1348). Apuntamos algunos estudios, siguiendo el orden en que hemos mencionado a los autores ALESSIO, L , *«Sacramentum Victoriae» El Bautismo en Ruperto de Deutz* Cuadernos monásticos 8 (1973) 369-468; BARON, R., *Le Sacrement de la Foi selon Hugues de Saint-Victor*. RSPhTh 42 (1958) 50-78); LARRABE, J L., *El Bautismo, iniciación y camino de madurez cristiana (según san Buenaventura)* Naturaleza y Gracia 30 (1983) 203-234; ROFDER, M , *Taufe und Firmung nach der Lehre des heiligen Bonaventura* (diss Univ Teol Múnich 1973), ADAM, A , *Das Sakrament der Firmung nach Thomas vom Aquin* FThSt 73 (Friburgo 1958), BERNIER, R , *Le sacrement de confirmation dans la théologie de Saint Thomas* LV 51 (1961) 59-72, FRENDO, G. A., *St Thomas Aquinas on the Sacrament of Faith* Scientia 37 (1974) 30-38; GAULLIER, B , *L'état des enfants morts sans baptême d'après saint Thomas d'Aquin* (París 1961); GEENEN, G., *L'usage des «auctoritates» dans la doctrine du baptême chez saint Thomas d'Aquin* EThL 15 (1938) 279-329; KASTEN, H , *Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther* (Múnich 1970); LARRABE, J. L , *Evangelización-Bautismo-Comunidad según Santo Tomás de Aquino* Studium 21 (1981) 73-98, BURR, D., *Olivi and Baptismal Grace* Franziskanische Studien 57 (1975) 1-24.

la fe requerida en el sujeto adulto; el rito mismo como profesión de fe: fe en la Pasión; fe en la Trinidad; la influencia de la fe en la causalidad del sacramento; el papel de la fe de la Iglesia en el bautismo (de niños sobre todo); la relación entre la eficacia objetiva del sacramento y la cooperación subjetiva del hombre.

Constituían también objeto de discusión las cuestiones relativas al sujeto (condiciones requeridas en el adulto para el sacramento válido; para el sacramento fructuoso; efecto del sacramento en caso de *ficción)* y las referentes al ministro (la intención requerida para la validez; si es *potestas* o es *ministerium* la facultad del ministro). Como se comprenderá, la cuestión del ministro (ordinario o extraordinario) revestía particular importancia en el tratado sobre la confirmación.

A partir del s. XIII se investigaron de manera sistemática multitud de cuestiones relativas a los variados efectos que se atribuyen al bautismo y la confirmación; a modo de ejemplo, sobre la acción del bautismo contra el pecado: contra el pecado original y sus consecuencias; contra los pecados personales; contra las penas debidas al pecado: pena eterna y penas temporales.

Las cuestiones relativas al carácter como efecto específico distintivo del bautismo y de la confirmación atrajeron fuertemente la atención de los escolásticos a partir de Alejandro de Hales: debatieron sobre cuál es la fuente de esta doctrina (¿Escritura + tradición o sólo el magisterio de la Iglesia?); sobre qué puesto ocupa en la estructura tripartita del sacramento; a qué categoría de *qualitas* pertenece; qué relación guarda con la gracia sacramental; qué relación existe entre el carácter del bautismo y el de la confirmación.

Ante los ataques de valdenses, cátaros, albigenses y petrobrusianos, se vieron obligados a defender la legitimidad del bautismo de niños; lo hicieron en la doble línea ya trazada por san Agustín: de la conexión entre bautismo y pecado original [29], entre bautismo y fe de la Iglesia. Aunque algunos siguen a Agustín en su idea pesimista sobre la suerte de los niños muertos sin bautismo [30], se van abriendo camino concepciones más optimistas. Santo Tomás, por ejemplo, opinaba que se salvan por la fe de los padres [31]; otros imaginaron para ellos la situación intermedia del limbo.

[29] Santo Tomás, por ejemplo, opina que se salvan por la fe de los padres; otros piensan en el limbo. Cf. P Riché, «Faut-il baptiser les enfants?», en AA.VV., *Rituels Mélanges P Gy* (París 1990) 447-453

[30] Por ejemplo, Inocencio III (a.1201) DS 780, Conc. II de Lyon (a.1274) DS 858. Cf G. Díaz, *Tradición agustiniana acerca de los niños que mueren sin el Bautismo* CD 175 (1962) 201-228, 176 (1963) 699-720

[31] Cf. B. Gaullier, o.c.

Los teólogos de este período empezaron a dedicar tratado aparte a la exposición de la doctrina de la confirmación [32], a pesar de que seguían convencidos de que «para realizar la salvación, bautismo y confirmación están tan bien ligados entre sí, que no se han de separar a no ser en caso de peligro inminente de muerte» [33]. En términos generales, hay que decir que intentaron mantenerse en la línea de los Padres [34]. Sin embargo, advertimos que afloran con fuerza las dos líneas de pensamiento que les llegaban directamente de la época carolingia: la línea *apostólica* o *profética,* que ve en la confirmación el sacramento que confiere la fuerza para el testimonio apostólico; y la línea *ascética,* que atribuye a la confirmación la fuerza para triunfar sobre los enemigos internos y externos de la fe. Sin embargo, en la síntesis definitiva de santo Tomás, el tema eje es la analogía de los sacramentos de la iniciación con las edades de la vida: la confirmación es el sacramento de la madurez espiritual. Este enfoque permitía integrar orgánicamente los dos aspectos mencionados y, además, explicar el tipo de relación que existe entre el bautismo y la confirmación.

La preocupación por organizar en forma sistemática todos los conocimientos relativos a estos dos sacramentos aflora ya en el siglo XII en la obra *Sententiae Patrum,* en Abelardo, Hugo de San Víctor y, sobre todo, en el *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo. Encontramos, en el siglo siguiente, en la *Summa theologica* de Alejandro de Hales un primer intento de estructurar toda la teología del bautismo y la confirmación en torno a los cuatro géneros de *causas* (material, formal, eficiente y final). Seguirán síntesis mejor logradas, obra de san Buenaventura y de santo Tomás de Aquino.

No cabe duda de que los escolásticos hicieron progresar notablemente a la teología del bautismo y de la confirmación; desarrollaron considerablemente el ámbito de las cuestiones estudiadas, aquilataron los conceptos teológicos, delimitaron bien las cuestiones y ofrecieron síntesis sólidamente estructuradas [35], que se mantendrán establemente durante muchos siglos.

[32] Cf. ADAM, A., *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin:* FThSt 73 (Friburgo de Br. 1958); HAUKE, M., o.c., 170-173; WEISWEILER, H., a.c.

[33] HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis christianae fidei,* l.II, pars 7, c.4: PL 176,465BC.

[34] Cf. V. NATALINI, *Relazione ontologica della grazia del Battesimo con la grazia della Cresima. Un trentennio di storia (1225-1255):* Ant 37 (1962) 55-114; 219-278.

[35] Pueden considerarse como síntesis autorizadas de la doctrina común sobre el bautismo: INOCENCIO III, *Ep. «Maiores Ecclesiae causas»* (a.1201): DS 780-781; sobre el bautismo y la confirmación: CONCILIO DE FLORENCIA, *Decretum pro Armenis:* DS 1314-1319.

Sin embargo, es de rigor señalar aquí algunos elementos negativos. La atención a los ritos, a su simbolismo y a la tipología bíblica, sin estar del todo ausente [36], no juega papel determinante en sus elucubraciones. Se presenta el evento sacramental en categorías estáticas, menos dinámicas. La teología de estos sacramentos se desarrolla en clave prevalentemente encarnacionista; se resiente por ello la concepción histórico-salvífica; se abandona prácticamente la clave hermenéutica pascual-trinitaria (un indicio de la difuminación de la dimensión pascual: la vinculación del bautismo con el misterio pascual se ha quedado sin el soporte ritual que hasta entonces le habían dado la fiesta de Pascua como fecha bautismal y la triple inmersión). Indudablemente, el motivo de la Pasión es elemento importante en el tratado sobre el bautismo de los escolásticos, sobre todo de santo Tomás, pero les resultaba difícil transformar la historia en ciencia organizada (M.-D. Chenu). La pérdida de todo sentido comunitario en la celebración del bautismo en este período tiene su reflejo en el poco relieve que adquiere la dimensión eclesial en la concepción de los teólogos; lo consideraban primordialmente como un medio de salvación personal. La estrecha relación entre la confirmación y el Espíritu Santo quedó un tanto debilitada al pretender definir la confirmación sólo a partir de sus efectos creados.

En síntesis: han creado una teología conceptual, que se expresa en símbolos conceptuales.

Por caminos independientes (aun sin descartar posibles préstamos mutuos), los teólogos orientales siguieron progresando, por ejemplo en la línea que habían marcado los primeros panegiristas del *myron.* Junto a otros autores como Bar Hebraeus, la figura más importante del cristianismo oriental del s. XIII [37], merece mención aparte Nicolás Cabasilas († después de 1391), autor de *La vida en Cristo,* «la mejor y más profunda exposición de la mística sacramental oriental». Aparece citado como autoridad en LG 11 por su doctrina sobre la confirmación [38], pero son de interés también sus ideas sobre los demás sacramentos de la iniciación cristiana.

[36] Cf., p.e., J. BOUTTIER, *La typologie du baptême d'après saint Thomas:* NRTh 76 (1954) 887-916.

[37] Cf. B. VARGHESE, o.c., 261-280.

[38] Cf. HAUKE, M., o.c., 173-176; NORET, J., *La confirmation selon Nicolas Kabasilas:* LMD 168 (1986) 33-46: ZERNDL, J., o.c., 225-234.

CAPITULO IV

BAUTISMO Y CONFIRMACIÓN EN LA ÉPOCA MODERNA

BIBLIOGRAFÍA

ALTEN, D , *Baptism in Recent German Theology* Restoration Quarterly 7 (1963) 124-131, CRISTIANI, L , *Reforme La doctrine des sacrements Baptême, Confirmation* DThC XIII (París 1937) 2062-2068, DELLA TORRE, L , *Mutamenti della prassi battesimale nella chiesa cattolica* Vita monastica 141 (1980) 115-126, HAUKE, M , *Firmung* 176-225, HIMBURY, D M , «Baptismal Controversies, 1640-1900», en AA VV , *Christian Baptism A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology* (Londres-Philadelphia 1959) 273-305, JAGGER, P J , *Christian Initiation, 1552-1969* (Alcuin Club, Londres 1957), JORDAHN, B , *Der Taufgottesdienst im Mittelalter bis zur Gegenwart* Leiturgia V, 350-478, KLEINHEYER, B , *Eingliederung,* 136-171, 210-236, LARRABE, J L , *Panorama actual del bautismo (a los 25 años de la Constitucion de Liturgia del Concilio Vaticano II)* Studium 28 (1988) 107-133, LUKKEN, G , «Theology of Baptism after Vatican II» *Per visibilia ad invisibilia Anthropological Theological and Semiotic Studies on the Liturgy and the Sacraments* (Kempen 1944) 184-195, MANGENOT, E , *Confirmation d'apres le Concile de Trente* DThC 2 (Paris 1932) 1088-1093, ID , *Baptême dans l'Eglise anglicane et dans les sectes protestantes apres le Concile de Trente Valeur du baptême des anglicans et des protestants aux yeux de l'Eglise catholique* ibid , 337-341, MASSAUT, J P , «Le baptême dans les controverses du XVIe siecle Le rite et la foi», en AA VV , *Les rites d'initiation* (Louvain-la-Neuve 1986) 431-453, MEINHOLD, P , «Die Anschauung von der Taufe bei den Reformatoren und die neuere theologische Diskussion um die Taufe», en AA VV , *Taufe und Firmung* (Regensburg 1971) 91-110, MOREL, G , *Baptême dans l'Eglise anglicane et dans les sectes protestantes apres le Concile de Trente* ibid , 930-935, NEUNHEUSER, B , *Bautismo y Confirmacion,* 96-100, PAYNE, E A , «Baptism in Recent Discussion», en AA VV , *Christian Baptism A Fresh Attempt,* 15-24, RUCH, C , *Le baptême d'apres le Concile de Trente* DThC 2 (Paris 1927) 296-398, SANCHEZ RAMIRO, D , *El bautismo en el Decreto sobre el pecado original del Concilio de Trento Interpretacion de la doctrina conciliar mediante el analisis de las Actas y de la controversia coetanea 1515-1546* (diss Gregoriana, Roma 1984), SARTORI, L , *Il Battesimo nella Teologia attuale* StP 7 (1960) 7-42, STELLA, P , *La Confermazione nella catechesi e nella pastorale da Trento al Vaticano I* RL 59 (1972) 340-351, TILLARD, J M R . *Perspectives nouvelles sur le baptême* Irenikon 51 (1978) 171-185, WAINWRIGHT, G , *Developpements baptismaux depuis 1967* ETR 49 (1974) 67-93

La situación de salida dejaba mucho que desear tanto en lo que respecta a las condiciones pastorales en que se *administraban* los sacramentos de la iniciación como en lo que atañe a la pobre concepción que de ellos tenía el pueblo cristiano por falta de instrucción religiosa: todo ello era fácil blanco de las críticas de humanistas y reformadores. La crisis de la Reforma sacudió a la Iglesia también en este terreno, pero no excesivamente, debido al acuerdo en lo fundamental de las principales Iglesias protestantes con la Iglesia católica en lo referente al bautismo e incluso al bautismo de niños. En consecuencia, los debates con los reformadores no cambiaron sustancialmente el horizonte doctrinal, que se mantuvo invariado hasta el s. XX (fuera de una ligera influencia de las nuevas concepciones y prácticas de los protestantes en torno a la *confirmación,* que estimularon la preocupación de los católicos por la instrucción catequética con ocasión de este sacramento).

Dentro de este inmovilismo, son siglos de intensa investigación histórica, sobre todo de la tradición de la Iglesia antigua: con su recuperación de riquezas olvidadas, está en el origen de la renovación que observamos hoy en los estudios litúrgicos y doctrinales, que han llevado al concilio Vaticano II a promover una reforma profunda de la liturgia de los sacramentos de la iniciación cristiana.

Es en este período donde escucharemos, primero en el s. XVI por la boca de los anabaptistas, y en el s. XX por la de K. Barth, voces de crítica radical contra el bautismo de los niños, que obligarán a los teólogos a plantearse seriamente el problema siempre fundamental de la relación fe-bautismo.

I. BAUTISMO Y CONFIRMACIÓN EN LA REFORMA Y EN TRENTO

En vísperas de la Reforma y a lo largo de todo el s. XVI siguieron proliferando los rituales del bautismo. Se presentan a veces por separado con nombres como *libellus, ordo baptizandi, baptisterium,* pero generalmente formando parte de colecciones rituales para uso de los presbíteros: *agenda, benedictionale, liber manualis, liber sacerdotalis, manuale, manuale pastorum, pastorale, parochiale, rituale* (en Italia) *sacerdotale* .. [1]

[1] Cf GLADE, W , *Die Taufe in den vorcanisianischen katholischen Katechismen des 16 Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet* BHRef 2 (Nieuwkoop 1979), PROBST, M , *Die westlichen Riten der Kindertaufe im Zeitalter der Reformation* LJ 35 (1985) 85-111, SPITAL, H J , *Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einfuhrung des Rituale Romanum* LQF, 47 (Munster i. W 1968)

Mencionaremos, por su importancia, el *Liber sacerdotalis* que compuso en 1523 el dominico Alberto di Castello; conoció 16 ediciones hasta el 1597 y sirvió de modelo para el ritual del bautismo de Paulo V (1614) [2], y la *Agenda sive Benedictionale commune agendorum pastori ecclesiae neccessarium* (Leipzig 1501), en uso en varias diócesis alemanas, en la que se inspiró Lutero para su *Taufbüchlein* de 1523.

En la confrontación entre reformadores e Iglesia católica en el s. XVI, los dos primeros sacramentos de la iniciación cristiana no constituyeron un tema central. Sin embargo, toda vez que aquéllos, también en este punto, llegaron a posturas que estaban en abierta contradicción con la doctrina católica, el concilio de Trento se vio obligado a pronunciarse contra sus errores.

1. Bautismo y Confirmación según los reformadores del s. XVI

Todos los reformadores del s. XVI valoraban positivamente el bautismo y lo consideraban un sacramento, aunque su doctrina bautismal se resiente de la concepción que cada grupo tiene de lo que es un sacramento. Todos coincidían también en negar la sacramentalidad a la confirmación.

a) Para *Lutero* [3], el bautismo es el sacramento fundamental para la vida cristiana, que hace posible la eficacia del otro sacramento (la Eucaristía). Atribuyó gran importancia a la articulación Palabra-sacramento (Palabra-agua) [4]. Acentuó la importancia de la Palabra; al agua la eficacia le viene de la Palabra. El bautismo es ante todo una forma particular de la Palabra de Dios: «El bautismo es... palabra de Dios en el agua» [5]. El sacramento es el sello de la autentici-

[2] Cf E CATTANEO, «Il Rituale romano di Alberto Castellani», en AA VV , *Miscellanea Liturgica FS card G Lercaro* II (Roma 1967) 629-647

[3] Cf H ECHTERNACH, «Die Wiederentdeckung des Taufsakraments durch Luther», en AA VV , *Mensch und Menschensohn FS D K Witte* (Hamburgo 1963) 58-80, H FAGERBERG, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529-1537* (Gotinga 1965) 181-193, V GLONDYS, *Bemerkungen zur lutherischen Tauflehre* ZST 19 (1942) 3-30, L GROENVIK, *Die Taufe in der Theologie Martin Luthers* (Gotinga 1968) O HOF, «Taufe und Heilswerk Christi bei Luther», en AA VV , *Zur Auferbauung des Leibes Christi FS P Brunner* (Kassel 1965) 223-244, W JETTER, *Die Taufe bei jungen Luther Eine Untersuchung uber das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung* BHTh 18 (Tubinga 1954), J D TRIGG, *Baptism in the Theology of Martin Luther* (diss Durkam 1992) La doctrina bautismal de Lutero la recogió PH MELANCHTON en la *Confessio Augustana* (a 1530), cf su *Apologia Confessionis Augustanae* (1530 y 1531)

[4] Lutero busca analogías en la relación *Dios-hombre*, en la Encarnación del Verbo y en la relacion *palabra-espíritu* en la palabra bíblica y en la palabra predicada

[5] LUTERO, *Art. Smalc.* WA 50,241, cf. *Kleiner Katechismus,* 6,8 Bek 515

dad de la promesa de la Palabra; es el signo externo que cerciora al creyente del don divino contenido en la Palabra. Por eso la fe en la Palabra juega un papel insustituible: el verdadero bautismo es la fe (entendida en sentido protestante). Para Lutero, el bautismo presenta ante todo un carácter escatológico: se da con vistas a la nueva creación del hombre en la resurrección. Atribuye al bautismo la justificación, que consiste ante todo en el perdón del pecado, entendido más como *muerte (Abtötung)* que como *lavado (Abwaschung).* Para él hay identidad entre el signo y la acción salvífica.

En cambio, *Zuinglio*[6], que niega al sacramento toda significación religiosa para reducirlo a un acto exterior de orden político y social, afirma que el bautismo es mero *signo,* una *res externa,* que sólo remite a la *res vera,* que es el bautismo del Espíritu. No es causa de gracia[7]; es más un *testimonio* que un *sacramento:* «sirve para dar certeza de tu fe a la Iglesia más bien que a ti mismo». El signo y la cosa significada son realidades separadas. El bautismo es signo de admisión en la Alianza de Dios. Lo considera también como signo que compromete *(Pflichtzeichen,* uno de los sentidos de *sacramentum):* compromete a la obediencia de fe. En coherencia con estos principios. Zuinglio no considera el bautismo necesario ni para el perdón del pecado original ni para la salvación. La Reforma alcanza en Zuinglio su cota más elevada de radicalización.

Fundamentalmente en la línea de Zuinglio, *Calvino*[8] consideraba el sacramento como un signo exterior por el que Dios sella en nuestras conciencias las promesas de su benevolencia para con nosotros, para fortalecer la flaqueza de nuestra fe y para que nos demos mutuamente testimonio, tanto ante él como ante los hombres, de que le tenemos por nuestro Dios[9]. En consecuencia, el bautismo es una *promesa,* un *signo,* un *indicio* de la acción salvífica realizada en Cristo. Calvino subrayó la naturaleza *cognoscitiva* del bautismo: por él Dios da a conocer la salvación; no tiene eficacia más que como *testimonio de la gracia de Dios y como sello del favor que nos otorga* (sólo ocasionalmente habla de él como medio de salvación). Ha quedado desanudado todo vínculo entre el acto bautismal y la acción

[6] Cf J. V. M Pollet, *Zwinglianisme Doctrine sacramentaire* DThC 15 (París 1950) 3819-3824

[7] Recurre al ejemplo de la compraventa· el apretón de manos que se dan comprador y vendedor no es *traditio rei,* sino sólo *visibile signum* de la compraventa ya realizada

[8] Cf. Ganoczy, A , *Calvin, théologien de l'Église et du ministère* Unam Sanctam, 48 (París 1964) p.94-110, Kreck, W , *Die Lehre von der Taufe bei Calvin* Evangelische Theologie 8 (1948-1949) 237-254, Torrance, T F., «Calvins Lehre von der Taufe», en *Calvin-Studien 1959* (Neukirchen 1960) 95-129.

[9] *Inst* IV,15,1-22: ed C de Valera, vol II (Rijswijk 1967) 1028-1043

salvífica de Dios en Cristo [10]. La respuesta del creyente a este *testimonio* de Dios es la confesión ante los hombres.

Contra la lógica de sus principios, Lutero, Zuinglio y Calvino aceptaron y justificaron el bautismo de los niños. Para Lutero, «los niños pertenecen también a la Redención prometida, realizada por Cristo» [11]. El bautismo de los niños es la mejor demostración de que el bautismo es obra de Dios. Según Lutero, los niños tienen fe, una fe *dormida;* la fe del niño se deduce de su bautismo y no viceversa [12]. Para Zuinglio, basta la fe vicaria de padres y padrinos; a los niños no se les puede exigir la fe. Justificaba el bautismo de niños por el testimonio de los Padres y por la tipología: los niños de padres cristianos no pueden ser de peor condición que los niños del AT, que eran agregados al pueblo de Dios por la circuncisión. Sin embargo, para los niños el bautismo no es necesario *necessitate medii;* pero hay que bautizarlos, no para salvarlos, sino para dar testimonio de su pertenencia a la Iglesia cristiana en la que son salvados. Por senderos parecidos discurre el pensamiento de Calvino: con Zuinglio recurre a la historia y a la tipología de la circuncisión para justificar el bautismo de los niños. Con Lutero afirma que los niños son purificados en el bautismo por la fe, mas añade: «Los niños son bautizados con vistas a su futura pertenencia y a su futura fe» [13].

Al margen de los círculos protestantes *ortodoxos,* los *anabaptistas* (llamados *Täufer* y *Schwärmern* o *Entusiastas)* profesaron una doctrina bautismal sustentada también en una teoría general de los sacramentos muy similar. Aunque coincidían con los escolásticos en definir el sacramento como *signum rei sacrae,* para ellos el *signum* carecía de contenido real: es signo de un acontecimiento interior que ya ha tenido lugar precedentemente. El sacramento sólo atestigua la realidad de una vida interior realizada por Dios con independiencia

[10] «Los sacramentos producen su eficacia cuando el Señor, en el interior de las almas, les añade su fuerza y por ella solamente son penetrados los corazones y tocados los afectos para dar entrada a los sacramentos» Lógicamente, para Calvino no hay diferencia entre el bautismo de Juan y el bautismo cristiano (ni siquiera entre los sacramentos del AT y los del NT)

[11] *Art Smalc.* III/IV BSLK, 450, Cf Ph Melanchton, *Apol,* art IX/2: ibid, 247

[12] Cf WA 26,157. Ver P Althaus, *Martin Luther uber die Kindertaufe* ThLZ 73 (1948) 705-714; K. Brinkel, *Die Lehre Luthers von der «fides infantium» bei der Kindertaufe* (Berlín 1958); S Zimmer, *Das Problem der Kindertaufe in der Theologie Martin Luthers Luthers reformatorische Grunderkenntnisse als Massstab für die Frage nach der Kindertaufe* (diss Tubinga 1992)

[13] *Inst* IV,16,20· OS 5,324,24 Cf. Alting von Geusau, L M G., *Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin, gesehen im Rahmen seiner Sakraments- und Tauftheologie* (Bilthoven-Maguncia 1963); Benoît, J.-D., *Calvin et le baptême des enfants.* RHPhR 17 (1937) 457-473; Raitt, J., *Three Inter-Related Principles in Calvin's Unique Doctrine of Infant Baptism.* The Sixteenth Century Journal 11 (1980) 51-61.

de los sacramentos. Afirmaban consecuentemente la primacía de la Palabra sobre el sacramento. Exigían con singular fuerza y coherencia la necesidad de una instrucción, conversión y profesión de fe personales para recibir el bautismo. Más coherentes con los principios de la Reforma, combatieron encarnizadamente la práctica del bautismo de niños: al no admitir el pecado original, no veían razón para bautizar a quien no cumplía las disposiciones requeridas de uso de razón, inteligencia y fe. Lo consideraban inválido: «la suprema y principal abominación del Papa» [14].

Lutero y Calvino coinciden con los católicos en considerar el bautismo ante todo como una acción de Dios; los demás lo contemplan como acción humana. Aquí radica la diferencia más importante entre las distintas teologías bautismales. Todos ellos coinciden en negar que el bautismo imprima carácter.

Los reformadores compusieron sus propios rituales de bautismo en conformidad con sus doctrinas y con clara tendencia a la simplificación [15]. Aun cuando Lutero había reconocido en 1520 que los rituales en uso en la Iglesia romana eran fundamentalmente correctos, en 1523 compuso su *Taufbüchlein* (enteramente en alemán, «para que los padres y los padrinos entiendan lo que ocurre en el bautismo»). Se mostró conservador y continuista, aunque buscó la simplificación y la brevedad (eliminando dobletes, recortando el número de los exorcismos y abreviando sus fórmulas) [16]. Fueron más radicales en la supresión de ritos Zuinglio en su *Ordnung* del a. 1525, que se articula casi exclusivamente en torno a la palabra, y Calvino en *la forme d'administrer le baptesme,* del a. 1543, que se ajusta a la concepción que su autor tenía del bautismo: un rito de admisión solemne en la comunidad (de ahí la importancia que da a las moniciones

[14] Cf AA VV , *The Origins and Caracteristics of Anabaptism* (La Haya 1977), BRECHT, M , *Herkunft und Eigenart der Taufanschauungen der Zuricher Taufer* Archiv für Reformationsgeschichte 64 (1973) 147-165, V GASTALDI, *Storia dell'anabattismo dalle origini a Munster (1525-1535)* (Turin 1972) THOMAS MUNTZER afirmaba también que lo que cuenta verdaderamente en la justificacion bautismal es el proceso interior, promovido por el Espíritu, por el que el hombre sigue el ejemplo de Cristo paciente y se configura con él La ablucion con agua juega un papel poco importante, cf ISERLOH, E , «Sakraments- und Taufverstandnis bei Thomas Muntzer», en AA VV , *Zeichen des Glaubens,* 109-122

[15] Texto, estudio de las fuentes, análisis comparativo y comentario, en JORDAHN, B , a c , 350-425 y 473-477

[16] La adición mas significativa fue la de la *oración del diluvio (Sintflutgebet),* basada en la tipologia del diluvio, el paso del mar Rojo y el bautismo de Jesús, de cuya paternidad se discute Texto, estudio de las fuentes, análisis comparativo y comentario de *la liturgia bautismal de Lutero,* en JORDAHN, B , a c , 350-425 Ver, además, W DURIG, «Das Sinflutgebet in Luthers Taufbuchlein», en AA VV , *Wahrheit und Verkundigung FS M Schmaus* II (Paderborn 1967) 1035-1047, F SCHULZ, *Luthers liturgische Reformen* ALw 25 (1983) 249-275

dirigidas a los padrinos y a la recitación común del padrenuestro y del credo) [17].

b) De acuerdo con su idea básica de que todo sacramento debe haber sido instituido expresamente por Cristo y debe ir emparejado con una palabra de Dios con promesa de gracia, los reformadores del s. XVI negaron unánimemente que la confirmación fuera sacramento; aceptarlo redundaría, según ellos, en desdoro del bautismo. Para Lutero, la confirmación es un *Affenspiel* (juego de monos) y un *Gaukelwerk* (fetiche) [18].

Sin embargo, sintieron desde el principio verdadera nostalgia de la confirmación y de alguna manera la recuperaron a su modo. Como humanistas cristianos del Renacimiento, eran sensibles a la ignoracia religiosa del pueblo cristiano y trataron de remediarla estableciendo una especie de catecumenado, que, inspirándose en una idea que ya habían puesto en práctica los *Hermanos Bohemios* (husitas), en el s. XV, culminaba en una solemne celebración (que llenaría el hueco dejado por la confirmación de los católicos), en la que los niños confesarían personalmente su fe bautismal en presencia de la Iglesia y ratificarían los compromisos contraídos por otros en su nombre [19]: volvían a hablar de la confirmación como complemento del bautismo. Estos planteamientos no dejarán de influir más tarde también en los círculos católicos.

2. Bautismo y confirmación según el concilio de Trento

a) En la sesión VII del concilio de Trento (1547), en la congregación general del 17 de enero, el cardenal de la Santa Cruz leyó una lista de proposiciones erróneas sobre el *bautismo,* entresacadas de los escritos de los reformadores y que consideraba susceptibles de condena por parte del concilio [20].

El concilio se ocupó del bautismo en diferentes ocasiones: en la sesión V (1546), con ocasión del pecado original; en la sesión VI

[17] Cf JORDAHN, B, a c , 473-477

[18] Cf LUTERO, *De capt bab* WA 6,49-50, PH MELANCHTON, *Apol* , CALVINO, *Inst* IV,19,4-13 ibid, 1141-1149 Ver SCHUTZEICHEL, H , «Kalvins Kritik an der Firmung», en AA VV , *Zeichen des Glaubens* 123-135; TURNER, P , *The Meaning and Practice of Confirmation Perspectives from a Sixteenth-century Controversy* (American University Studies Series 7 Theology and Religion, 31, Nueva York, etc 1987)

[19] Es famoso el proyecto propuesto ya en 1522 por Erasmo En general, se cargaba el acento en el aspecto de instrucción, sin embargo, en algunos casos no estaba ausente el sentido sacramental, toda vez que utilizaron material eucológico proveniente de la liturgia tradicional, que hablaba del don del Espíritu septiforme

[20] Cf CT V,836-838

(1547), al dar la doctrina sobre la justificación; en la sesión XIV (1551), cuando trató del sacramento de la penitencia, y, más expresamente, en la sesión VIII (1547), que dedicó a la doctrina sobre los sacramentos y, en particular, sobre el bautismo.

Los pronunciamientos conciliares estuvieron condicionados, de un lado, por las negaciones de los reformadores, y, del otro, por la doctrina de los escolásticos (y por las declaraciones del *Decretum pro Armenis)*. Los damos en orden sistemático:

— En términos generales, se vindica como *buena* la doctrina sobre el bautismo que propone la Iglesia romana (DS 1616). El bautismo es sacramento en sentido verdadero y propio (DS 1601), superior al de Juan (DS 1614).

— El sacramento del bautismo y el sacramento de la penitencia son dos sacramentos distintos; se diferencian en la materia, en la forma, en el ministro y en los frutos (DS 1671-1672, 1702; cf. también DS 1542-1543).

— El bautismo no es libre, sino necesario para la salvación (DS 1618; cf. DS 1672), como único remedio contra el pecado original (DS 1513-1515) y única causa (instrumental) de justificación (DS 1524 y 1529), aunque lo puede suplir el *votum baptismi* (DS 1524). Por tanto, los niños deben ser bautizados (DS 1514; cf. DS 1625-1627) [21].

— Las disposiciones requeridas en el sujeto para la justificación sacramental son la fe, el arrepentimiento y detestación de los pecados personales, la esperanza, el deseo del bautismo y el propósito de iniciar una vida nueva (DS 1526-1527).

— Al ministro se le pide *la intención de hacer lo que hace la Iglesia* y se afirma la validez del bautismo conferido por herejes (DS 1617).

— El bautismo ejerce una causalidad instrumental real *ex opere operato* (DS 1529; cf. DS 1606, 1608).

— El bautismo borra el pecado original tanto en los adultos como en los niños, aunque no la concupiscencia (DS 1513-1515); no los hace inmunes al pecado (DS 1619). Borra los pecados actuales personales (DS 1672; cf. DS 1515 y 1526-1530). Condona todas las penas temporales debidas al pecado (DS 1543; cf. *Decr. pro Armenis:* «... de suerte que, si mueren antes de cometer algún pecado, alcanzan de inmediato el reino de los cielos y la visión de Dios»: DS 1316).

[21] Cf. DEGRAEVE, J., *Het kinder doopsel op de 7e sessie van Trente:* Bijdragen 25 (1964) 1-28; DUVAL, A., *Le Concile de Trente et le baptême des enfants:* LMD 110 (1972) 16-24.

— Por el bautismo el hombre es renovado interiormente, justificado, revestido de gracia santificante, positivamente santificado, convertido en hijo adoptivo de Dios, incorporado a Cristo, hecho amigo de Dios, sin que nada quede en él que pueda odiar Dios (DS 1515, 1523, 1524, 1528).

— El bautismo confiere las virtudes infusas de fe, esperanza y caridad (DS 1530).

— El bautismo es *puerta de entrada en la Iglesia;* hace miembros del Cuerpo de Cristo (DS 1671; cf. *Decr. pro Armenis:* DS 1314); somete a los bautizados a las leyes de la Iglesia (DS 1620-1621).

— Por fin, el bautismo imprime carácter en el alma, es decir, una señal espiritual e indeleble por cuya razón no puede repetirse el bautismo (DS 1609; cf. DS 1624).

b) El concilio abordó también el tema de la *confirmación* en la sesión VII, vinculándolo estrechamente con la doctrina de los sacramentos en general y del bautismo. Se limitó a afirmar, contra la unánime negación de los reformadores, que la confirmación no es sólo una *ceremonia superflua* ni una *especie de catequesis,* sino verdadero sacramento, uno de los siete (DS 1601 y 1628); que es uno de los tres sacramentos que imprimen carácter (DS 1609) y que el ministro ordinario es únicamente el obispo (DS 1630).

A pesar de la forma de anatematismos que revisten la mayoría de los pronunciamientos del concilio, en su conjunto representan una exposición bastante completa y autorizada de la doctrina católica acerca de estos dos sacramentos de la iniciación, que durante algunos siglos serviría de punto de referencia a los teólogos católicos. Sin embargo, parece de justicia confesar que la crisis protestante fue, por falta de diálogo fructífero, una oportunidad fallida para la Iglesia occidental. La teología católica dejó pasar la ocasión de confrontar, con espíritu de autocrítica, sus posturas teológicas y pastorales con las críticas de los renovadores, reconociendo en ellas algunos valores que eventualmente podría haber reintegrado en su síntesis, profundizando, por ejemplo, en los fundamentos bíblicos de estos sacramentos, en la relación Palabra de Dios-sacramento, en la importancia de la Palabra en los sacramentos, en la función de la fe, en la jerarquía existente entre estos dos sacramentos, en la referencia del bautismo a la comunidad, la importancia de que los fieles que participan en la celebración entiendan el sentido de los ritos y de los textos, en el carácter *escatológico* del bautismo, es decir, su proyección a la vida cristiana después del bautismo. Por no haberlo hecho entonces, habrá que esperar hasta los tiempos del Vaticano II a que

estos principios y objetivos, correctamente interpretados, empiecen a inspirar nuestra teología y nuestra praxis.

II BAUTISMO Y CONFIRMACION, DE TRENTO A LA ERA ROMANTICA

El período que va del concilio de Trento a mediados del s XIX se caracteriza por cierto inmovilismo en lo que se refiere tanto a la praxis litúrgica y pastoral como a la doctrina sobre los sacramentos de la iniciación

a) En teoría y en la práctica, el bautismo de niños seguía siendo la norma en la Iglesia universal, si exceptuamos a los anabaptistas. En la Iglesia católica occidental el bautismo, la confirmación y la Eucaristía se celebraban por separado (y no necesariamente en ese orden)

En lo que a la liturgia se refiere, en la Iglesia latina constituye un hito importante la aparicion del *Rituale Romanum,* de Paulo V, en 1614 ofrecía un *Ordo baptismi parvulorum* y un *Ordo baptismi adultorum,* los dos para sesión continua [22] El primero de ellos es una variante del ritual tradicional pensado originariamente para el bautismo de adultos, utilizado durante siglos para bautizar a niños, acomodado de nuevo a los adultos, sin grandes cambios (p e , la ritualizacion del catecumenado) Nunca se impuso a las diócesis la obligatoriedad del RR aun después de la aparición del RR, muchas diócesis conservaron sus propios *ordines baptismi* [23] e incluso siguieron produciendo nuevos Mas fue cada vez mayor el número de las diócesis que fueron adoptando el RR, hasta que llegó a imponerse casi universalmente en la Iglesia latina, ha estado en vigor hasta la reforma del Vaticano II Idéntica falta de creatividad se advierte también en la tradición bautismal de las Iglesias orientales y en la de las Iglesias de la Reforma

La Contrarreforma promovio tambien un gigantesco esfuerzo de instrucción religiosa, que se concretó especialmente en la instauración de catecismos para niños y de misiones parroquiales Marco el comienzo y la pauta de este movimiento de renovación el *Catecismo Romano del concilio de Trento* (a 1586)

[22] Cf LOWENBERG, B , *Die Erstausgabe des Rituale Romanum von 1614* ZkTh 66 (1942) 141-147

[23] En España tuvo especial difusion el *Manual Toledano* cf I GARCIA ALONSO *El Manual Toledano para la administracion de sacramentos a traves de los siglos XIV-XVI* Salmanticensis 5 (1958) 351-450 Sobre rituales de otras diocesis españolas, consultar los estudios publicados en *Liturgia* 13 (1958)

Hubo también algunos intentos de restauración del catecumenado. El primero en el tiempo fue el voluminoso *Rituale Sacramentorum* que, por encargo del Gregorio XIII, preparó el Card. Giulio Antonio Santorio, al parecer para toda la Iglesia latina, pero que no pudo publicarse hasta poco antes de la muerte de su autor, en 1602, y nunca fue utilizado [24], aunque fue una de las fuentes del RR de 1614. El descubrimiento y la evangelización de nuevos continentes pusieron en evidencia la falta de adecuación de los esquemas de iniciación importados de Europa para el proyecto misionero. Hubo intentos de recuperar el catecumenado por etapas, tanto en la América Latina como en Asia y, más tarde, en África [25], pero todos estos proyectos prestan muy poca atención a los elementos litúrgico-sacramentales que pudieran expresar la acción de Dios en el proceso iniciático.

Respecto al sacramento de la confirmación, a juzgar por la información que nos transmiten los documentos de la época, la forma en que realmente se celebraba (?) el sacramento no podía ser más deplorable [26]. Además, muchos quedaban sin ser confirmados. Contribuían a crear este estado de cosas la desidia y el afán de lucro de los obispos, la ignorancia religiosa del pueblo, la poca valoración del sacramento de la confirmación, la excesiva extensión de algunas diócesis, etc.

En cuanto a la edad en que se confería la confirmación, empezaba a haber una gran variedad de situaciones, según las regiones y las circunstancias. En algunos lugares se seguía confirmando a los niños a poco de nacer. En otras regiones, siguiendo las prescripciones del concilio de Colonia de 1280, se confirmaba a los niños en temprana edad, pero no antes de los siete años. La falta de oportunidad (debida a veces a la desidia de los propios obispos o de los fieles mismos) hacía que muchos recibieran la confirmación de adultos o murieran sin ella. El Catecismo romano recomendaba:

> «Todos deben saber que se puede administrar el sacramento de la confirmación después del bautismo. Sin embargo, es más conve-

[24] Cf. LOWENBERG, B., *Das Rituale des Kardinals Jul. Ant. Sanctorius. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte de Rituale Romanum* (Munich 1937); ID., «Die pastorale Bedeutung der Erwachsenentaufe nach dem Rituale des Kardinals Sanctorius», en AA.VV., *Miscellanea Erfordiana*: EThS 12 (Leipzig 1962) 225-232.

[25] Cf. BECKMANN, J., *L'initiation et la célébration baptismale dans les missions du XVIe siècle à nos jours*: LMD 58 (1959) 48-70; BOROBIO, D., *La iniciación cristiana* 191-211; CHRISTIAENS, J., *L'organisation d'un catéchuménat au 16e siècle*: LMD 58 (1959), 71-82; LÓPEZ GAY, J., *El catecumenado en la Misión del Japón del siglo XVI* (Roma 1966); MILLIEZ, V., *Catéchuménat*: Catholicisme 2 (1942) 667-671.

[26] Pueden leerse algunos de estos documentos en B. BOROBIO, *Iniciación* 437-438.

niente no hacerlo antes que los niños tengan uso de razón. Por eso, aunque no hay que esperar a los doce años, sí conviene diferir este sacramento hasta los siete» [27]

En la determinación de la edad comenzó a tener peso la consideración de la instrucción y preparación de los candidatos. La preocupación por potenciar la instrucción religiosa llevó a vincular con ella el sacramento de la confirmación y a situarlo al término de la catequesis. Esto conducía en ocasiones a que la confirmación se recibiera después de la primera comunión. El Ritual de Toulon, de 1748, lo hace preceptivo: «Con el fin de asegurar que los niños que se presentan en esta diócesis para confirmarse estén suficientemente instruidos, se ordena que sólo se confirmen después de haber hecho la primera comunión» [28]. A partir del s. XVIII, en Francia, Bélgica y Austria-Hungría se generalizó la práctica de diferir la confirmación hasta los 11-12 años. León XIII, en carta al arzobispo de Marsella (22 junio 1897), alababa su celo por asegurar que los niños recibieran la confirmación antes que la primera comunión y lo razonaba diciendo que de esta manera los niños «se hacen más dóciles a aceptar los mandamientos, más aptos para recibir más tarde el sacramento de la Eucaristía y, cuando lo reciben, perciben frutos más abundantes» [29]. A pesar de ello, en el s. XIX cobra fuerza la tendencia a hacer coincidir la confirmación con la terminación de la escolaridad.

El uso de la lengua vulgar se fue abriendo camino tímidamente también en los rituales católicos del bautismo (sobre todo en la renuncia a Satanás, en la profesión de fe y en las moniciones a los padrinos, sobre todo en la *Taufansprache* o *alocución bautismal)* [30]. Ya en el s. XVI hubo teólogos católicos que se mostraron partidarios del uso exclusivo de la lengua materna en los sacramentos, p. e., Georg Witzel y Johann Leisentritt (éste tradujo al alemán todo el ritual del bautismo). La introducción de la lengua vernácula fue una de las principales innovaciones de los rituales bautismales neogalicanos.

[27] II,4,15 El concilio provincial de Toulouse, de 1590, fijo a los siete años la edad de la confirmación

[28] Citado en R CABIF, a c , 639

[29] Cf *Codicis juris canonici fontes* III (Ciudad del Vaticano 1933) 515-516 Ver tambien su encíclica *Divinum illud donum* (9 mayo 1897) DS 3330

[30] El ritual de Maguncia, del a 1551, ofrece al principio del rito una *Taufansprache* en la que primeramente se explica la teología del bautismo de manera sistemática y a continuación cada uno de los ritos catequeticamente, cf H REIFENBERG, *Volkssprachliche Verkundigung bei der Taufe in den gedruckten Mainzer Diozesanritualien* LJ (1963) 222-237 Para el Manual Toledano, cf I GARCIA ALONSO, *El Manual Toledano historia, contenido y compilacion de sus formularios en lengua vulgar* Liturgia 13 (1958) 179-192

Algunos de los movimientos de renovación que pulularon en la época de la Ilustración y del Racionalismo tenían entre sus objetivos también la reforma de la liturgia bautismal, adaptándola al espíritu y al lenguaje de la época, haciéndola más instructiva, ofreciendo mayor variedad de modelos celebrativos, facilitando la participación activa del pueblo, prestando mayor atención a los padres del niño y cuidando el texto de las oraciones, alocuciones y moniciones. Pero el producto resultante era un culto antropológico, vaciado de Misterio, en el que lo sacramental se diluye en aras de una mayor instrucción religiosa [31].

Como reacción al racionalismo de la Ilustración, la era romántica (fines del s. XVIII y primera mitad del s. XIX) cultivó una religiosidad más cargada de sentimiento, pero igualmente individualista y subjetiva.

b) Trento no pretendió exponer toda la doctrina católica sobre los sacramentos de la iniciación. A pesar de ello, la síntesis que ofreció, a todas luces incompleta, se convirtió en base obligada de todas las exposiciones de los teólogos católicos a partir de entonces, muchas veces a través de la versión dada por el Catecismo Romano [32]. La Contrarreforma siguió sin hacer autocrítica al oponerse a las doctrinas innovadoras de los protestantes. La necesidad de hacer frente a estos ataques llevó a los teólogos a reducir su campo de visión a los puntos controvertidos, con el consiguiente estrechamiento de perspectivas y cierto ostracismo. Esto no los inmunizó del todo contra la influencia del racionalismo que larvadamente se infiltró en los círculos dogmáticos en estos siglos. El tema del pecado original siguió determinando la teología baustismal de estos siglos; los catecismos de la época son una clara prueba de ello.

La influencia de la teología protestante se dejó sentir también, sobre todo en la época de la Ilustración, en el carácter jurídico, iluminista y moralizante con el que concebían la confirmación algunos teólogos católicos: quedaba reducida a una ratificación del bautismo, un robustecimiento de la fe recibida entonces o una promesa solemne de guardarla con fidelidad; era como el broche que cierra la etapa de la instrucción religiosa.

La reflexión de los teólogos de oficio durante estos siglos se mantuvo divorciada de las fuentes bíblicas y patrísticas. Sin embargo, estaba ya en marcha desde el s. XVI un fuerte movimiento de retorno a las fuentes patrísticas y litúrgicas. Se iban descubriendo y

[31] Cf AA VV , *Aufklarungs-katholizismus und Liturgie Reformentwurfe fur die Feier von Taufe, Firmung, Busse, Trauung und Krankensalbung* Pietas liturgica, 6 (St Ottilien 1989)

[32] Cf HAUKE, M , o c , 187-191, STELLA, P , *Il sacramento della confermazione nel Catechismo ad parochos (1566)* EL 86 (1972) 182-213

editando ininterrumpidamente documentos que revelaban la evolucion del pensamiento y de la practica en el campo de la iniciacion cristiana en la antiguedad y en la Edad Media sacramentarios, *ordines romani* pontificales, rituales, *euchologia* Mencionemos siquiera los nombres de J Mabillon († 1707), el Card J M Tommasi, J Goar y J A Assemani, que editaron libros liturgicos relativos a los sacramentos de la iniciacion cristiana, con introducciones y notas de interes Al mismo tiempo empezaba a nacer una nueva ciencia teologica, la teologia positiva los mismos que publicaban los documentos u otros investigadores dieron a la estampa estudios de investigacion sobre el origen y evolucion de las instituciones cristianas Podemos destacar, porque se interesaron por el tema que nos ocupa, los nombres de J Morin († 1659) [33], E Renaudot († 1720), E Martene († 1739) [34], J A Assemani († 1782) [35] y, a otro nivel, C Vitasse, autor del «tratado clasico de la teologia de la confirmacion» en frase de Benedicto XIV [36], M -Ch Chardon [37]

III LA INICIACION EN LA HISTORIA RECIENTE

El ultimo siglo y medio ha sido un periodo de restauración y renovacion en el campo de la iniciacion cristiana, lo mismo en el aspecto doctrinal que en el de la praxis

a) Indiquemos primero sucintamente los principales cambios habidos en el terreno de la practica de la iniciacion cristiana

El decreto *Quam singulari* de san Pio X (1910), estableciendo el uso de razon como criterio para la obligacion del precepto de comunion eucaristica (DS 3530), trajo como consecuencia el que los niños recibieran los sacramentos de la penitencia y la Eucaristia antes de ser confirmados (normalmente a la edad de 12 años) No obstante, el canon 788 del Codigo de Derecho Canonico, en 1917, seguia considerando la edad de los siete años como la mas apropiada para recibir la confirmacion, y la Sagrada Congregacion de Sacramentos respondia, el 30 de junio de 1932, en favor del mantenimiento del orden tradicional en los sacramentos de la iniciacion

[33] Se publico despues de su muerte en 1703, una obra suya en la que estudiaba aspectos de la iniciacion cristiana catecumenado sacramento de la confirmacion

[34] *De antiquae ecclesiae ritibus* (Lyon y Amberes 1736-1738)

[35] Son de interes sus introducciones a los documentos relativos al catecumenado bautismo y confirmacion que publica en su *Codex liturgicus Ecclesiae universae* 13 vols (Roma 1749-1766)

[36] *Tractatus de confirmatione* J P MIGNE *Theologiae cursus completus* XXI (Paris 1840) 545-1210

[37] *Histoire des sacrements* 6 vols (Paris 1795), tr esp en 8 vols (Madrid 1799)

Tanto en los paises de mision como en los de cristiandad, se recupero el catecumenado antiguo por etapas en el caso de los adultos que pedian entrar en la Iglesia [38]

Un conocimiento mejor de la tradicion, por una parte, y los ideales difundidos por el movimiento liturgico, por otra, hicieron sentir un fuerte malestar ante el deplorable estado de cosas heredado del pasado en el campo de la iniciacion cristiana y la necesidad de revisar a fondo toda su organizacion Para ir preparando el camino y estimuladas por Roma, muchas diocesis, tomando ejemplo del Ritual bilingue aleman publicado en 1950, prepararon sus propios rituales de bautismo que daban cada vez mayor cabida a la lengua materna [39] Los especialistas, por su parte, comenzaron a sugerir posibles pistas de reforma, por ejemplo, en la sesion internacional de estudios liturgicos que celebraron en Montserrat en 1958, consagrada enteramente a la posible reforma de los sacramentos de la iniciacion, especialmente del bautismo [40]

El concilio Vaticano II hizo suyos estos deseos y ordeno la restauracion del catecumenado de adultos y la revision de la liturgia de los sacramentos de la iniciacion cristiana, estableciendo algunos principios (SC 64-71) Como un primer paso en la linea de la reforma auspiciada, la Instr *Inter oecumenici* (n 61), del 26-9-1964, autorizo la lengua vulgar en la totalidad de los ritos del bautismo y confirmacion Llegaron luego los distintos rituales reformados el *Ordo Baptismi parvulorum* (1969), el *Ordo initiationis christianae adultorum* (1971) y el *Ordo Confirmationis* (1971), que pretenden expresar mejor toda la riqueza de los sacramentos de la iniciacion y adaptar su celebracion a la situacion real de los que intervienen directamente en ella

Contemporaneamente, las Iglesias de la Reforma han hecho parecido esfuerzo de revision (a veces incluso de nueva creacion) de sus ritos de iniciacion Aunque se han dado intentos de unificacion (buscando, por ejemplo, formas liturgicas de uso comun a varias congregaciones), la diversidad resultante es fiel reflejo de la diver-

[38] Podemos considerar como pionero de este movimiento al Card Lavigerie, cf J Perraudin *Le catechumenat d apres le card Lavigerie* Parole et Mission n 14 (1961) 386-395 Sobre la restauracion del catecumenado en nuestros dias, cf C Floristan *El catecumenado* Teologia y accion pastoral 1 (Madrid 1972) 13 36

[39] Cf AA VV *Ante el ritual en lengua vernacula* Phase 6 (1968) 173-259

[40] Cf J Wagner *Initiationis sacramenta* LJ 9 (1959) 95-98 Sorpresivamente el 16 de abril de 1962, como quien dice en visperas del Vat II se promulgo el *Ordo Baptismi adultorum per gradus Catechumenatus dispositus* AAS 54 (1962) 310-338 cf AA VV *Catechumenat et liturgie* LMD 71 (1962) 3-193 A Stenzel *Zum neuen Ordo der Erwachsenentaufe* LJ 13 (1963) 87 91 El año anterior J A Jungmann habia ofrecido su propio proyecto *Entwurf zu einem aufgegliederten Ordo Baptismi Adultorum* ibid, 11 (1961) 25-33

gencia de concepciones existente entre las diversas denominaciones, sobre todo en lo que a la confirmación se refiere

Respecto de la práctica de la confirmación hay que hacer constar que las divergencias se han hecho más profundas en nuestros días, no sólo entre las distintas Iglesias, sino también en el interior de la misma Iglesia católica occidental, y que estas diferencias son a veces profundas y afectan a la comprensión misma de la naturaleza del sacramento Se enfrentan dos mentalidades distintas la que atiende primariamente a la acción de Dios en el sacramento (teólogos dogmáticos y liturgistas principalmente) y la que insiste sobre todo en asegurar la necesaria colaboración del sujeto (teólogos pastoralistas). Como resultado de estas divergencias, las modalidades de proposición de la confirmación son extremadamente variadas [41]. Las diferencias más notorias son las relativas a la edad de los confirmandos: a los siete años, a los doce, en la pubertad, en la juventud, a la entrada de la madurez Se aducen razones pastorales, debidas en buena parte a la descristianización de nuestras regiones y a la necesidad de aprovechar la coyuntura del sacramento para asegurar una auténtica *iniciación* de los jóvenes en el misterio cristiano y una recepción lo más consciente posible del sacramento, para ir retrasando más y más el momento de su celebración A pesar de que las instancias supremas de la Iglesia han manifestado sus preferencias por mantener el orden tradicional en los sacramentos de la iniciación cristiana, en casi todas partes se ha impuesto la práctica de que la primera comunión preceda a la confirmación y se pretende además justificarla histórica y teológicamente

b) Los cambios habidos en el aspecto doctrinal, en forma de revisiones y recuperaciones, muchas veces como resultado de duras controversias, han sido también profundos

Buena parte del mérito corresponde a los estudios históricos Aunque los teólogos escolásticos en su mayoría siguieron mostrando poco sentido de la evolución histórica de la doctrina e instituciones cristianas, surgió una pléyade de investigadores que cultivaron con éxito la teología positiva Contaban ahora con colecciones de textos patrísticos, litúrgicos y canónicos que les facilitaban el acceso a las fuentes [42]. Además no partían de cero: por ejemplo, la monografía que, en el contexto del interés del Movimiento de Oxford por los estudios patrísticos, publicó A. J Mason, en 1891, sobre *la relación*

[41] Ver, como ejemplo, O SARDA, *La confirmation Les pratiques actuelles en France* LMD 168 (1986) 117-142

[42] Además de las dos *Patrologias* de MIGNE, DENZINGER, H , *Ritus orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis* 2 vols (Wurzburg 1863-1864), BRIGHTMAN, F E , *Liturgies Estern and Western* I *Eastern Liturgies* (Oxford 1896, unico volumen publicado)

de la confirmación con el bautismo, los estudios sobre la iniciación cristiana que, en 1897, F X Funk recopiló en sus *Abhandlungen und Untersuchungen,* el capítulo que, en 1898, L Duchesne dedicó en su obra *Les origines du culte chrétien* a la «initiation chrétienne» y, a un nivel inferior, la obra de J Corblet sobre la historia del bautismo muestran el grado de madurez que habían alcanzado los estudios históricos sobre nuestro tema al comienzo de este período [43]

Por esas mismas fechas, los racionalistas y los protestantes liberales, a los que se sumaron luego los modernistas, afirmaban que los sacramentos de la Iglesia y más en concreto los sacramentos de la iniciación habían nacido por la influencia directa de las religiones antiguas (hablaban del culto de Mitra y de los Mandeos) [44], negaban también que la distinción entre bautismo y confirmación tuviera algo que ver con el cristianismo primitivo. La condenación por parte del Santo Oficio no se hizo esperar [45], pero los investigadores, tanto católicos como no católicos, se sintieron emplazados a abordar con rigor el estudio de las fuentes y de la evolución histórica de las instituciones cristianas. Fue un buen presagio de lo que, en el campo que nos ocupa, cabía esperar de tales investigaciones la monografía que consagró F. J Dolger, ya en 1906, al sacramento de la confirmación [46]. El siglo XX ha sido testigo de un descomunal trabajo de investigación histórica en el campo de la iniciación cristiana, que ha servido para establecer la radical originalidad de los misterios cristianos, pero también para descubrir las incalculables riquezas que atesoraba la tradición Estos estudios han sido sin duda el motor de la renovación de la teología contemporánea en este campo concreto.

El benedictino anglicano G Dix provocó, en los años cuarenta, entre los anglicanos una controversia importante sobre la identidad de la confirmación y su relación con el bautismo Su tesis era que bautismo y confirmación son elementos inseparables de un único rito, *el bautismo en agua y en Espíritu* (en la línea de Tertuliano y de Cipriano), el bautismo de agua otorga sólo el perdón de los pecados, el efecto positivo (la santificación y, sobre todo, la comunicación del Espíritu Santo) hay que atribuírselo a la confirmación, el bautismo sería un simple preliminar de la confirmación [47] Le rebatió

[43] A J MASON, *The Relation of Confirmation to Baptism as Taught in Holy Scripture and the Fathers* (Nueva York 1891), J CORBLET, *Histoire dogmatique liturgique et archeologique du sacrement du baptême* 2 vols (Paris 1881-1982)

[44] Las tesis de H Gunkel, H J Holtzmann, O Pleiderer, W Heitmuller, G Anrich, que hicieron suyas A Loisy y otros modernistas

[45] Cf el Decr *Lamentabili* del 3-7-1907 DS 3442-3444

[46] *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt* (Theologische Studien der osterreichischen Leo-Gesellschaft, Viena 1906)

[47] Cf *Confirmation or the Laying on of Hands* (Londres 1936) y, sobre todo, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism* (Londres 1946)

el patrólogo A. J. Mason, argumentando con razón que, desde los tiempos del *Pastor* de Hermas, la comunicación del Espíritu Santo aparece vinculada al bautismo de agua, pero concluyendo erróneamente que la confirmación nada tiene que ver con el don del Espíritu y se reduce a una ratificación de las promesas bautismales (enlazando así con las posiciones del protestantismo primitivo) [48]. Terció en el debate L. S. Thornton, subrayando, por una parte, la unidad que forman bautismo y confirmación y atribuyendo, por otra, a ambos la comunicación del Espíritu, aunque a cada uno de distinta manera [49]. La controversia trascendió las fronteras de la Iglesia anglicana y contribuyó a que estas mismas cuestiones empezaran a debatirse también en otras partes. Al calor de los debates pastorales en torno al problema de la edad, se ha profundizado posteriormente en aspectos importantes de la teología de este sacramento: su relación con los distintos misterios de la vida de Cristo y con Pentecostés; con el don del Espíritu Santo; con el sacramento del bautismo; la dimensión eclesial, etc.

Por aquellas mismas fechas, concretamente el año 1943, tuvo lugar la toma de postura radical de Karl Barth frente a la doctrina y práctica bautismales de todas las Iglesias. Desde su extrema sensibilidad hacia la trascendencia absoluta de Dios y hacia la eficacia soberana de su Palabra, descarta como blasfemia toda posibilidad de *sinergismo* entre la acción divina y la acción humana. En consecuencia, según él, el *bautismo del Espíritu* (el único con valor salvífico) es sólo acción de Dios; en cambio, el *bautismo de agua* es pura acción del hombre en respuesta a la palabra/acción de Dios y no tiene valor soteriológico alguno (no es *misterio o sacramento;* no es acontecimiento de salvación; es un acto meramente humano sin causalidad alguna) [50]. Como se ve, superaba en radicalidad a los reformadores primitivos, incluido Calvino. Durante mucho tiempo el discurso teológico sobre el bautismo se ha resentido de este duro golpe asestado por K. Barth.

Una de las cuestiones que ponía sobre el tapete el posicionamiento de K. Barth era la cuestión fundamental de la relación entre fe y bautismo. Ha sido discutida y estudiada con notable profundidad tanto en el campo protestante como en el católico, llegando a conclusiones irreconciliables: desde un énfasis absoluto en la fe, no exento de cierto pelagianismo e individualismo, que no disimula sus

[48] Cf. *The Seal of the Spirit* (Londres 1951).

[49] Cf. *Confirmation. Its Place in the Baptismal Mystery* (Westminster 1954).

[50] Ver *Dogmatique* IV/4 (Ginebra 1969) 153. Cf. H. KÜNG, *La justification: la doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique* (París 1965); LO, WINGK WONG, *Das Werk des Menschen und die Gnade Gottes in Karl Barths Sakramentstheologie:* Regensburger Studien zur Theologie, 44 (Maguncia, etc. 1994).

simpatías por las posturas anabaptistas del s. XVI (K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, O. Cullmann, E. Jüngel, J. Moltmann), hasta posicionamientos más matizados [51].

Las objeciones de K. Barth alcanzaban de lleno a la práctica del bautismo de niños. Se abrió un amplio debate sobre los fundamentos escriturísticos, tradicionales y doctrinales. La cuestión se convirtió en uno de los problemas doctrinales y pastorales más candentes de nuestra época. Los cambios sociológicos que han afectado tan hondamente a los países de cristiandad han venido a exacerbar aún más el problema. De los primeros en reaccionar fueron algunos teólogos protestantes (O. Cullmann y J. Jeremias, entre otros), defendiendo acaloradamente la legitimidad de tal bautismo. Últimamente se apela incluso a la psicología del niño. Tuvo especial notoriedad la controversia entre J. Jeremias y K. Alland sobre el bautismo de niños en el NT. El pesimismo agustiniano sobre los niños muertos sin bautismo ha cedido el paso a concepciones más optimistas [52].

El redescubrimiento y el consenso general en torno a la unidad de los tres sacramentos de la iniciación cristiana y a sus mutuas relaciones ha sido ciertamente un hito importante en este camino de renovación que estamos reseñando.

El sesgo antropológico que ha tomado la teología en el s. XX se ha manifestado especialmente en el terreno de los sacramentos, y más en concreto de los sacramentos de la iniciación cristiana. Ha sabido poner al servicio de una mejor comprensión de los mismos los recursos que ponían a su disposición las nuevas corrientes (personalistas, existencialistas y fenomenológicas) del pensamiento filosófico moderno y las ciencias humanas.

Sin salir de esta línea antropológica, a partir de los años setenta, se ha dejado sentir la influencia de ciertas corrientes teológicas que tienen como eje la preocupación social y la conciencia de la responsabilidad de los cristianos en la transformación del mundo, tales como la teología de la liberación, la teología política y la teología de la esperanza. En el contexto de estas teologías, el discurso sobre los sacramentos del bautismo y la confirmación ha aprendido a subrayar

[51] Cf. VILLETTE, L., *Foi et sacrement* II: *De saint Thomas à Karl Barth* (París 1964) 283-353.

[52] Sobre la suerte de los niños muertos sin bautismo cf. BOISSARD, D. E., *Réflexions sur le sort des enfants morts sans baptême* (París 1974); COLOMBO, C., *Riflessioni sul problema dei bambini che muoiono senza battesimo:* Scritti teologici (Venegono 1966; 409-437); ESPEJA, J., *La suerte de los niños que mueren sin bautismo:* CTom 89 (1962) 581-608; GALOT, J., *La salvación de los niños muertos sin bautismo:* Criterio 44 (1971) 566-571; GREENSTOCK, D. L., *En torno al problema de los niños que mueren sin bautismo:* Salmanticensis 2 (1955) 245-264; HÉRIS, CH.-V., *Le salut des enfants morts sans baptême:* LMD 10 (1947) 86-108; MASI, R., *Salvezza dei bambini morti senza battesimo:* Euntes Docete 17 (1964) 237-250.

su dimensión de compromiso social y político y las exigencias éticas que comportan.

Pero ha sido, sobre todo, un mejor conocimiento de las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas, y de las tradiciones de las distintas Iglesias, lo que más ha contribuido a modificar las condiciones del discurso teológico en este campo. Han sido muy notables los estudios sobre la iniciación cristiana y su significado en el NT.

Se ha abandonado la perspectiva agustiniana, que lo contemplaba todo a través del prisma del pecado original, por una visión más equilibrada, integradora de todos los aspectos positivos que la reflexión ha ido descubriendo a lo largo de los siglos. La teología se ha visto enriquecida por la recuperación de temas tradicionales que habían quedado arrumbados. Con la atención debida a la primacía de la acción de Dios por Cristo en el Espíritu en el acontecimiento sacramental, la dimensión histórico-salvífica de la iniciación recupera el lugar de privilegio que le corresponde en la síntesis teológica: de simple medio de salvación pasa a ser acontecimiento salvífico, comunión con el Misterio redentor. Al revalorizar su dimensión eclesial, la teología vuelve a situar los sacramentos de la iniciación en su contexto connatural. Una mayor atención a los aspectos personalistas y existencialistas estaba exigida por la fidelidad a la gran tradición de la Iglesia y a las preferencias del espíritu moderno. Se han vuelto a plantear con nuevo rigor y profundidad las viejas cuestiones sobre la relación libertad-gracia, sobre el papel de la fe en la justificación (en el bautismo), sobre las implicaciones éticas de los sacramentos de la iniciación.

El concilio Vaticano II incorporó en sus exposiciones sobre los sacramentos buena parte de estas recuperaciones, refrendándolas con su autoridad soberana. Además de los pronunciamientos doctrinales sobre el misterio de la liturgia en general (SC 27, 34, 36, 63), interesa señalar aquí los que se refieren directamente a la iniciación cristiana y a sus sacramentos: SC 64-71, 109/a, 128; LG 7, 10, 11, 14, 15, 26, 29, 33; CD 14; PO 6, 66; OE 13-14; AG 13-14; UR 6, 22 [53].

El Movimiento ecuménico ha sido también un factor importante en esta renovación [54]. Los problemas de la iniciación cristiana han

[53] Cf. LAMBERTS, J., *Les sacrements de l'initiation chrétienne dans l'esprit de Vatican II* QL 79 (1998) 229-248, ZERNDL, J., *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils. «Sacramento confirmationis perfectius Ecclesiae vinculantur tamquam veri Christi testes»* (cf. LG 11)· Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 49 (Paderborn 1986).

[54] Cf BOROBIO, D., *Iniciación,* 239-274; LLABRES, P., «La Iniciación Cristiana en el diálogo ecuménico», en AA VV , *Fundamentos teológicos de la iniciación cristia-*

estado siempre presentes en el diálogo ecuménico. Se trataba de buscar un acuerdo general sobre la doctrina y la celebración del bautismo (y la confirmación), respetando la legítima variedad de tradiciones y costumbres. No cabe duda de que los encuentros, debates e intercambios han contribuido al mutuo enriquecimiento y a un afinamiento de las sensibilidades.

El entendimiento con las Iglesias orientales ortodoxas en este terreno no planteaba problemas especiales. El concilio Vaticano II «confirmó y alabó la antigua disciplina vigente en las Iglesias orientales, así como la práctica relativa a su celebración y administración», en particular *la disciplina referente al ministro del santo crisma* (OE 12 y 13). Se ha llegado a notables acuerdos. Uno de los más importantes ha sido la Declaración común de la Comisión mixta católico-ortodoxa *Fe, sacramento y unidad de la Iglesia,* el llamado Documento de Bari 1987 [55]. Respecto de los sacramentos de la iniciación se constatan la unidad de doctrina y los elementos fundamentales que son comunes a ambas confesiones (sobre todo la unidad de la iniciación y el orden de sus sacramentos), pero no dejan de señalarse las importantes divergencias que perduran, sobre todo respecto del segundo sacramento. Pero independientemente de estos acuerdos, hay que hacer constar aquí que el contacto con el pensamiento y la tradición de las Iglesias orientales ha sido fuente de inspiración y renovación para la teología occidental, especialmente en el terreno que nos ocupa.

Para el diálogo con las Iglesias de la Reforma constituye hoy un punto de referencia obligado el llamado Documento de Lima 1982, *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (BEM), donde la Comisión *Fe y Constitución* del Consejo Ecuménico de las Iglesias presenta a las demás Iglesias sus puntos de vista sobre estos temas trascendentales, señalando nítidamente los puntos de convergencia y divergencia entre las Iglesias y solicitando de ellas que se manifiesten sobre el trabajo [56]. El documento recoge bien y con profundidad los aspectos

na (Baracaldo 1999) 53-95; WAINWRIGHT, G , *L'initiation chrétienne dans le mouvement oecumenique* LMD 132 (1977) 55-78

[55] El texto se encuentra en *Diálogo Ecuménico* (1988) 383-394 Le había precedido un documento que desbrozaba el camino: «El ministerio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la santísima Trinidad» (Documento de Múnich 1982)

[56] El Documento de Lima es la culminación de toda una serie de documentos que lo prepararon *Un solo Señor, un solo Bautismo* (Montreal 1963); *Bautismo, confirmación y eucaristía* (Lovaina 1971), *Bautismo, eucaristía, ministerio* (Accra 1974) Para entender algunos de estos documentos y otros similares, cf. WAINWRIGHT, G., *L'initiation chrétienne dans le mouvement oecuménique* LMD 132 (1977) 55-78. En realidad, BEM son tres documentos; el primero de ellos, que trata del bautismo, es el que nos interesa aquí.

dogmáticos sobre el bautismo en los que coinciden casi todas las Iglesias. Aborda también temas más conflictivos, como la relación fe-bautismo, el bautismo de los niños y la relación bautismo-confirmación. Respecto de la confirmación, apenas hace otra cosa que constatar las grandes diferencias que todavía subsisten entre las Iglesias. Las reacciones no se hicieron esperar. Las respuestas de las distintas Iglesias [57] y los comentarios de los especialistas forman una abultada biblioteca.

[57] Puede verse una síntesis de estas respuestas en *World Council of Churches, Baptism, Eucharist and Ministry, 1982-1990:* Faith and Order Paper, núm. 149 (Ginebra 1990).

SEGUNDA PARTE

PARTE SISTEMÁTICA

CAPÍTULO V

INTRODUCCIÓN

I. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Se trata de presentar ante todo, de la forma más completa posible, todas las dimensiones teológicas que la experiencia sacramental y pastoral de la Iglesia y la reflexión de los teólogos han ido descubriendo, a lo largo de la historia, en ese acontecimiento eclesial que es la agregación de nuevos miembros. En nuestra síntesis deben hallar cabida todas las intuiciones que la tradición ha homologado de alguna manera. Debemos huir de reduccionismos empobrecedores, evitando sectarismos y selecciones arbitrarias, buscando una presentación que sea verdaderamente *católica.*

Pero deben ser presentadas dentro de una ordenación sistemática, integradas en una visión unitaria. Los esquemas que vamos a emplear para estructurar orgánicamente todo el material nos vienen de la tradición patrística y medieval. Son categorías que se infirieron del análisis estructural de los sacramentos y pertenecen al mundo de lo simbólico y sacramental, con lo que parece garantizada su viabilidad.

Los sacramentos son acciones simbólicas de estructura compleja. Ya en su época, los Padres distinguían en los sacramentos dos elementos constitutivos (o mejor: dos niveles de realización): el *signum* y la *virtus sacramenti,* es decir, el símbolo y la realidad simbolizada, el rito simbólico y su contenido salvífico; ambos son necesarios para constituir el sacramento. Para reflejar más fielmente toda la complejidad del dinamismo simbólico de los sacramentos, los escolásticos introdujeron en ese esquema de representación un tercer elemento intermedio, la *res et sacramentum* [1]. Resultó así un esquema tripartito:

a) Está en primer lugar el nivel del *sacramentum tantum (solamente signo),* el conjunto de gestos y palabras que constituyen la celebración en su exterioridad. Es el ámbito en que el sacramento despliega toda su capacidad de simbolizar, a base de gestos y palabras sobre todo, cuanto de salvífico acontece en él y por él invisiblemente. A este nivel pertenece el compuesto *materia + forma* (el

[1] Cf. R. ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos* (Sapientia fidei, 4; Madrid 1994) 122-125.

símbolo esencial) de los escolásticos más todo el desarrollo ritual. Constituye el punto de partida obligado de la teología de los sacramentos. El simbolismo de los ritos recobra la importancia que tuvo en la teología de los Padres. La teología sacramental es ante todo exégesis de los ritos [2].

b) Está luego el nivel intermedio de la *res et sacramentum*. Es ya una realidad salvífica *(res)*, significada y *producida* inmediatamente por el *sacramentum tantum;* es la realidad a la que en directo y de inmediato remite toda la batería de símbolos. Esta *realidad* no es otra que el Misterio salvador, el Acontecimiento salvífico en toda su extensión y riqueza [3]. Es en este nivel donde se agolpan los valores objetivos del sacramento, los que aseguran la objetividad de la experiencia sacramental de la salvación. Es aquí donde, gracias a la acción del Espíritu Santo, se ejercita en primer lugar la eficacia *ex opere operato*. Esta *realidad* participa de alguna manera de la visibilidad del símbolo exterior, es decir, se hace visible en la acción simbólica de la Iglesia y puede, por eso, ser a su vez *sacramentum,* esto es, signo y *causa* de todos los resultados y efectos ulteriores que derivarán de la dinámica del sacramento.

c) El conjunto de los efectos de salvación que produce en el sujeto (y en la Iglesia) la experiencia del Misterio vivida a ese nivel intermedio constituye el tercer escalón, el de la *res tantum:* el efecto último sobrenatural al que tiende toda la dinámica sacramental, enteramente interior e invisible *(solamente realidad)*. Es el segundo campo en que actúa el Espíritu Santo para asegurar la eficacia *ex opere operato*.

Este esquema tripartito resulta apto para acoger en sus cuadros todas las facetas y dimensiones de los sacramentos y es el que utilizaremos fundamentalmente para organizar nuestro material, pero combinándolo con otro que nos viene también de la escolástica y se refiere esta vez exclusivamente al primero de los tres niveles men-

[2] «Definidos como signos, los sacramentos efectúan sólo lo que está significado, y del modo en que está significado. En consecuencia, únicamente se puede elaborar una teología sacramental partiendo del *acto* de la celebración de la Iglesia, es decir, de la manera como ella significa aquello a lo que apunta. Se encuentra aquí como un principio de sacramentología»: L.-M. Chauvet, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (Biblioteca Herder, 191; Barcelona 1991) 24.

[3] La tradición de la Escuela identifica la *res et sacramentum* con efectos muy particulares: con el *carácter,* con el *ornatus animae*... Pienso que, desde la teología contemporánea que concibe los sacramentos como historia de la salvación en acto, tenemos el derecho de entender la *res et sacramentum* en un sentido más amplio y dinámico, como la presencia del Acontecimiento redentor que se pone a disposición del sujeto en todas sus dimensiones (no solamente la eclesial, como pretenden algunos).

cionados, al nivel del *sacramentum tantum*. Los símbolos que emplea la Iglesia a ese nivel en sus celebraciones litúrgico-sacramentales contienen una referencia simbólica fundamental a la «divina *oikonomía* de la salvación», es decir, a la historia de la salvación en Cristo, que significan o representan simbólicamente y actualizan o *re-presentan* sacramentalmente. Esa referencia se hace según las tres dimensiones de la conciencia temporal del hombre: pasado, presente y futuro. Por eso los signos sacramentales contienen esa triple referencia: 1) Como *signum rememorativum,* el simbolismo sacramental evoca ante todo el hecho histórico-salvífico que aconteció *in illo tempore,* en el pasado; es primordialmente memorial del acontecimiento pascual (nos descubre la dimensión cristológico-pascual del sacramento). 2) Como *signum prognosticum,* describe anticipadamente (es decir, pronostica) la realización plenaria definitiva del proyecto salvífico de Dios, la gloria venidera (nos descubre la dimensión escatológica del sacramento). 3) Como *signum demonstrativum (indicativo)* muestra la aplicación vital del misterio histórico-salvador a la persona o a la comunidad presente; esta referencia es, pues, doble: a la Iglesia (dimensión eclesial) y a la persona (dimensión personalista) [4].

II. EL SIMBOLISMO GLOBAL DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

El conjunto de las acciones simbólicas que realiza la Iglesia a lo largo de todo el proceso iniciático no son símbolos aislados, autónomos, sin relación alguna entre ellos; se presentan, por el contrario, como una concatenación o sinfonía de símbolos, formando como un sintagma, como corresponde a una celebración unitaria cual es la iniciación cristiana. Paralelamente, la tradición ha expresado esta misma idea mediante metáforas que abarcan la totalidad del proceso. Estas metáforas, que no pocas veces encuentran un soporte sensible en algunos de los mencionados símbolos, al mismo tiempo que revelan el significado dinámico del conjunto de la iniciación desde perspectivas variadas, desvelan también a veces el sentido específico y relativo de cada uno de los momentos que la integran.

Indicaremos esquemáticamente las alegorías más importantes, apuntando, donde haya lugar, los puntos de apoyo simbólico-tipológico en que se sustentan:

a) *Combate victorioso* contra Satanás y el pecado. «Diste tu nombre para el combate de Cristo; te inscribiste para competir por la corona» (Ambrosio). El catecumenado es concebido como un tiem-

[4] Cf. SANTO TOMÁS, *STh* III, q.60, a.3 c.

po de entrenamiento en el que no faltan símbolos de lucha y victoria (los exorcismos, la *exsufflatio,* la renuncia a Satanás, la unción del combatiente...). La inmersión en el agua marca el momento del combate decisivo (la muerte del dragón en el agua), la unción crismal consagra al bautizado como *miles Christi* y la Eucaristía, alimento del atleta cristiano, es a la vez el símbolo supremo de la victoria pascual.

b) *Liberación:* paso de la esclavitud de Satanás y del pecado a la condición libre de los hijos de Dios. El catecumenado y los sacramentos de la iniciación se contemplan como una emancipación progresiva de la tiranía de Satanás (exorcismos, renuncia) y una gradual entrada en el reino de la libertad. La inmersión bautismal a la luz de la tipología del Éxodo simboliza el abandono de la *casa de la servidumbre* (Egipto) por la tierra de la libertad. La Eucaristía es la Pascua de la liberación.

c) *Purificación del pecado:* progresiva introducción en el reino de la justicia y santidad. En el catecumenado se emprende ya el itinerario de la conversión (que durará de por vida); los exorcismos y la unción prebautismal se interpretan como *katharsis.* El simbolismo del baño como ablución lleva a ver en la piscina bautismal el sepulcro del pecado y el horno que purifica el oro de su magma; las figuras bíblicas del diluvio y de la curación de Naamán vienen a reforzar este simbolismo. La fuerza purificadora de la Eucaristía pondrá el broche de oro a todo el proceso.

d) *Incorporación a Cristo:* progresiva comunión con la persona y el misterio de Cristo. Todo el proceso iniciático está orientado desde el principio en esta dirección. La catequesis es una iniciación al misterio de Cristo. Las unciones y signaciones son etapas de una gradual toma de posesión por parte de Cristo. El rito de la adhesión a Cristo antes del bautismo sintetiza bien el sentido de la vida nueva que inaugurará el sacramento. El rito bautismal es primordialmente, simbólica y realmente, participación en la Muerte-Resurrección de Cristo. La unción crismal vendrá a consolidar esta primera configuración con Cristo. La Eucaristía, memorial de la Pascua del Señor, sellará definitivamente la incorporación a Cristo.

e) *Agregación a la Iglesia.* El itinerario ritual, pasando del exterior al interior de la iglesia y finalmente el santuario, combinado con la figura bíblica de la ruta seguida por el pueblo israelita desde la salida de Egipto hasta la ocupación de la Tierra *que mana leche y miel,* expresa con fuerza el sentido de la iniciación cristiana como progresiva integración en el misterio de la Iglesia. Variedad de ritos a todo lo largo del camino irán perfilando más y más esta significación: los de acogida e *inscripción* al comienzo del trayecto; los de la entrega de los bienes de la familia (del símbolo y del padrenuestro);

el de la inmersión en el *cuerpo de la Trinidad,* que es la Iglesia; por fin, el de sentarse a la mesa familiar eucarística.

f) *Retorno al Paraíso.* El camino de la iniciación nos devuelve al paraíso de donde habíamos sido expulsados. Los exorcismos nos hacen revivir el drama de la expulsión. La inscripción del nombre en el libro de la vida nos garantiza que seremos admitidos nuevamente como ciudadanos del cielo. El baptisterio, con su decoración y sus *fuentes,* representa el Paraíso. Las aguas del Jordán nos abren el paso a la Tierra prometida. La vestidura blanca anticipa la gloria de los elegidos. Sentarse a la mesa eucarística es ya participar en el banquete escatológico.

g) *Iluminación.* Por la iniciación «pasamos del reino de las tinieblas al Reino de la luz». El catecumenado se puede considerar como un caminar hacia la luz: la instrucción, como una progresiva iluminación; los exorcismos y los ejercicios ascéticos, como combate contra el príncipe de las tinieblas. El bautismo, llamado antiguamente *photismós,* nos hace vivir la experiencia del ciego de nacimiento curado de su ceguera en la piscina de Betesda. La vela encendida anuncia simbólicamente una vida iluminada por la presencia y cercanía de Cristo, aseguradas principalmente por la Eucaristía.

h) *Vida nueva en crecimiento.* La iniciación es también paso del reino de la muerte al Reino de la vida. El catecumenado es el tiempo de la gestación. La fuente bautismal es el seno materno; el bautismo, el parto de la *Mater Ecclesia.* El simbolismo de la vestidura blanca y las figuras bíblicas de la primera creación, de las aguas primordiales y de la resurrección de Lázaro nos ayudan a calibrar la profundidad de la transformación que se opera. Pero la vida nueva está llamada a desarrollarse y crecer hasta alcanzar madurez consolidada. La Eucaristía le proporcionará el alimento necesario para proseguir luego avanzando siempre por ese camino.

i) *Restauración de la imagen.* La iniciación renueva en nosotros la imagen de Dios que el pecado había desfigurado. El catecumenado, con sus exorcismos y su trabajo ascético, trata de borrar las huellas del hombre viejo. Éstas quedarán radicalmente disueltas en las aguas bautismales; de ellas, como de un horno de fundición, emergerá rutilante la imagen original. Mas esta configuración inicial con Cristo deberá ir acrisolándose en la confirmación y mejorando día a día gracias a la Eucaristía.

j) *Renovación de la alianza.* La alianza con Dios, rota por el pecado, queda restablecida gracias a la iniciación. El rito doble de la renuncia a Satanás y adhesión a Cristo es interpretado como la anticipación del pacto con Cristo, que tendrá lugar efectivamente en las aguas bautismales. Siguiendo a Ef 5, la tradición ha visto en la piscina bautismal la cámara nupcial y en el bautismo las nupcias entre

Cristo y la Iglesia, entre Cristo y el creyente, sin que falte el intercambio de regalos entre los esposos. La Eucaristía, el sacramento de la nueva Alianza por antonomasia, lo recordará y renovará regularmente.

La tradición ha empleado aún otras metáforas, que sería prolijo recoger aquí, como la nueva creación, la elaboración del pan, los trabajos agrícolas, la formación escolar de los niños, la visita del Rey...

III. SIMBOLISMO DE LOS SACRAMENTOS DE LA INICIACIÓN [5]

El simbolismo de los ritos es el camino real que nos permite penetrar en el significado de los sacramentos. Los Santos Padres combinaban el procedimiento simbólico con el de la tipología bíblica. Ambos procedimientos están estrechamente ligados entre sí; responden al mismo principio metodológico *(per visibilia ad invisibilia),* utilizan idéntica terminología, muestran la misma capacidad para descubrir la densidad histórico-salvífica de los sacramentos cristianos y, en manos de los pastores, se convierten en inapreciables instrumentos de catequesis. Ponen al servicio de la teología un inmenso acervo de materiales, que la Iglesia en épocas ha sabido explotar y que siempre está ahí a disposición de los teólogos.

La celebración de la iniciación cristiana, sobre todo en su primera parte, ofrece una *verdadera sinfonía de símbolos*. Debemos interpretarlos a partir del contexto litúrgico inmediato en que se encuentran (sobre todo de los textos que les acompañan), a la luz de la tradición bíblica y eclesiástica, pero sin descuidar la experiencia humana universal. El *simbolismo acumulado* que se da, sobre todo, en la liturgia bautismal ha podido contribuir, en épocas, a oscurecer el significado fundamental del acontecimiento sacramental [6]. Distinguiremos cuidadosamente entre el símbolo fundamental (esencial) y los símbolos complementarios o explicativos.

[5] Cf AA VV , *I simboli dell'iniziazione cristiana* Studia Anselmiana, 87 = Analecta Liturgica, 7 (Roma 1983); RILEY, H M , *Christian Initiation A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrisostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, 17, Washington DC 1974)

[6] Cf MITCHELL, N D , «Dissolution of the Rite of Christian Initiation», en AA VV , *Made, Not Born New perspectives on Christian Initiation and the Catechumenate* (Notre Dame-Londres ³1980) 50-82 (esp 70-72)

1. Los símbolos de la liturgia bautismal

a) El rito central del bautismo, en su forma plenaria, consiste en sumergir al candidato completamente [7] en el agua y sacarlo fuera, mientras el ministro pronuncia las palabras rituales que se refieren al acto que están realizando [8]. Las expresiones con que el NT se refiere al bautismo —*baptô, loutrón* y sus derivados— y la interpretación que da san Pablo del rito bautismal en Rom 6,2-6 están sugiriendo esta modalidad.

El hecho de desaparecer en el agua evoca sin más la idea de la muerte. El mismo Jesús, en dos ocasiones, llamó *bautismo* a su muerte (cf. Mc 10,38-39; Lc 12,50). «En el agua está la imagen de la muerte» (san Ambrosio). Las fuentes patrísticas y litúrgicas se refieren a la piscina bautismal con frecuencia con el nombre de tumba [9]. Este simbolismo juega con las imágenes de *travesía* y *paso* (atravesar las aguas de la muerte; pasar de esta orilla de la vida a la otra; las figuras bíblicas del paso del mar Rojo y del río Jordán). En todas las culturas y religiones el agua se presenta, a la vez, como elemento destructor y disolvente de toda forma y como elemento vivificador y fecundante [10]. Resulta un símbolo apropiadísimo para significar el misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo y nuestra participación en él.

Para reforzar aún más este simbolismo fundamental se le han añadido a veces algunos detalles significativos: la triple inmersión-emersión (en recuerdo del *triduo pascual)* y la forma de cruz que revisten algunas piscinas bautismales.

El simbolismo del agua apunta también en otras direcciones que tienen que ver también con el misterio del bautismo:

— *Aguas que purifican* (aguas lustrales): ponen de relieve el aspecto del bautismo como purificación del pecado. Se relaciona con la figura bíblica del Diluvio.

— *Aguas que fecundan* (aguas germinales): el bautismo como principio de vida. Evocan las aguas primordiales de la creación, las

[7] En el caso de un adulto, este descendía a la piscina y el ministro derramaba agua sobre su cabeza *(perfusio)*

[8] Las otras formas, admitidas o toleradas —la infusión y la aspersion— se presentan como un concentrado y un resumen de la forma plenaria, no la suplantan, la simplifican, conservando implícitamente la referencia al baño

[9] Cf W M BEDARD, *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought* (Studies in Sacred Theology, Second Series, 45; Washington DC 1951) 4-36, 48-57

[10] Cf L BEIRNAERT, *Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême* LMD 22 (1950) 94-120, A DI NOLA, «Acqua», en *Enciclopedia delle Religioni* I (Florencia 1970) 22-32, G DURAND, «Eaux (symbolisme des)», en *Encyclopedia Universalis* V (París 1969) 890-892.

fuentes que fecundan el paraíso, *las fuentes de agua viva*, las *aguas dulces* de Mara.

— *Aguas que regeneran* (aguas medicinales): el bautismo como baño de regeneración. Se apela a las figuras bíblicas de la curación de Naamán, del ciego de nacimiento, del paralítico de Betesda.

— *Aguas que apagan la sed:* el bautismo como realización de las aspiraciones de la humanidad por la Redención en Cristo. Entra en los milagros de Mara, de Horeb y de Jericó; «como jadea la cierva las corrientes de agua» (Sal 41,2).

El agua puede simbolizar también al Espíritu Santo, a la Trinidad, a la Iglesia (la piscina, *seno materno)* [11] y a la actividad salvífica que cada uno de estos protagonistas ejerce en el acontecimiento bautismal.

> «Jordán quiere decir "bajada". El río de Dios que desciende con fuerza de gran corriente es nuestro Salvador y Señor en quien somos bautizados en agua verdadera, en agua de salvación» [12].
>
> «El Espíritu Santo es simbolizado tanto por medio del agua por razón de la purificación y la ablución como por medio del óleo por razón de la alegría y de la llamarada del amor; pero en sí mismo no se diversifica, aunque los signos sean diversos» [13].
>
> «Para todo hombre que renace, el agua del bautismo es como un seno virginal: el mismo Espíritu que fecundó a la Virgen fecunda también la fuente» [14].

Esta extraordinaria capacidad para sugerir los más variados aspectos del misterio bautismal explica que en la historia apenas haya habido discusión sobre el agua como *materia* del sacramento del bautismo.

b) Antes del rito central, pero en sus inmediaciones, encontramos un conjunto de símbolos que expresan anticipadamente aspectos del misterio del bautismo:

— El rito de la renuncia a Satanás y adhesión a Cristo, que presenta el bautismo como combate victorioso sobre el pecado, pero especialmente como pacto (alianza nupcial) con Cristo.

— La unción prebautismal con óleo, que ha sido interpretada unas veces como símbolo de alistamiento en la milicia de Cristo, otras de pertenencia al rebaño de Cristo o de inserción en el *olivo verdadero,* que es Cristo: todo ello obviamente en virtud del bautismo.

[11] Cf. W. M. Bedard, o.c., 17-57.

[12] Origenes, *In Luc. hom.* 21,4: SCH 87,294-295; cf. Hipolito (?), *Serm. in s. Theoph.,* 2: PG 10,854A.

[13] Agustin, *Enarr. in Ps.* 108,26: CCL 40,1599.

[14] Leon Magno, *Serm. 24 in Nativ.* IV,3: PL 54,206A.

— El rito del *Ephpheta,* que remite al gesto del Jesús con el sordomudo y nos orienta a ver en el bautismo nuestra apertura al misterio de la salvación.

— El despojamiento de las vestiduras, que evoca la experiencia del primer Adán en el paraíso y la del nuevo Adán en la cruz, que el creyente revivirá en el bautismo.

— La profesión de fe recuerda al bautizando, en el umbral mismo de su bautismo, toda la densidad histórico-salvífica del trascendental paso que está a punto de dar.

c) Después de la inmersión bautismal, algunos símbolos *explicativos* vienen a explicitar aspectos del misterio que acaba de acaecer:

— La imposición de la vestidura blanca, que se interpreta como símbolo, unas veces, de la inocencia adquirida en el bautismo y, otras, del *vestido de gloria* al que nos da derecho el sacramento recibido *(vestidura de inmortalidad);* pero no se descartan interpretaciones inspiradas en el *induere Christum* e *induere Spiritum* de san Pablo.

— El símbolo del cirio encendido nos remite al bautismo como *iluminación* (a la curación del ciego de nacimiento, figura del bautismo, y a la parábola de las vírgenes con su acento escatológico).

— La unción con el crisma recuerda al bautizado que el sacramento le ha configurado con Cristo Sacerdote, Rey y Profeta y lo ha hecho miembro de un pueblo de sacerdotes, reyes y profetas.

— La acogida festiva por parte de la comunidad desvela la hondura y marcada orientación eclesial que ha tenido, desde sus comienzos hasta esta cálida culminación, todo el proceso de la iniciación.

d) A la entrada misma del catecumenado y jalonando el itinerario catecumenal, una serie de gestos simbólicos van indicando al candidato el sentido del proceso que está viviendo y que culminará en su iniciación plena:

— La presentación del candidato a la Iglesia, su examen, su inscripción en los registros de la Iglesia, los primeros gestos de hospitalidad *(datio salis),* el primer anuncio de la Palabra salvadora, subrayan desde el comienzo la orientación de todo el proceso hacia la plena integración en el misterio de la Iglesia.

— La catequesis, los exorcismos, las oraciones e imposiciones de manos, la entrega del símbolo y del padrenuestro, a lo largo del catecumenado, recordarán insistentemente al catecúmeno que entra en un mundo de fe en el que le tocará librar una lucha sin cuartel contra Satanás y el pecado, pero podrá contar siempre con la ayuda de Dios que le llegará sobre todo a través de la Iglesia.

2 Los símbolos en el sacramento de la confirmación

Son tres los *ritos posbautismales* que se relacionan con el sacramento de la confirmación desde que empezó a apuntarse la idea de un *segundo sacramento* entre el bautismo y la primera Eucaristía la crismación, la imposición de las manos y la signación La evolución de estos ritos en los rituales de las diversas Iglesias, harto embrollada por cierto, ya ha sido presentada en sus líneas generales en la parte histórica Aquí interesa indicar su simbolismo

a) *La crismación,* es decir, la uncion de la frente con crisma, en la interpretacion de los Santos Padres y de los textos eucologicos, tiene un simbolismo prevalentemente pneumatologico [15] significa la *unción del Espíritu Santo,* la comunicación del don del Espíritu Santo Se insinua ya en el NT esta relacion entre uncion y Espíritu a propósito de Cristo, en Lc 4,18 (= Is 61,1-2) y Hch 10,38, a propósito del cristiano, en 2 Cor 1,21

La unción material es símbolo de la uncion interior del Espíritu «La unción espiritual es el mismo Espíritu Santo, su "sacramento" lo tenemos en la uncion visible» [16] Viene a reforzar este simbolismo la *fórmula* que acompaña al gesto en las distintas liturgias «N , recibe por esta señal el Don del Espíritu Santo» [17] La fuerza de penetracion del aceite (p e , en la piedra y en el cuerpo humano) ha podido influir en la eleccion de este simbolo

La idea de la abundancia, tan estrechamente ligada al simbolismo de la uncion (el *cuerno de la abundancia),* les lleva a insistir en la plenitud de esta comunicación del Espíritu y a concretarla en la colacion de los siete dones del mismo

La presencia de sustancias aromaticas en la confección del *crisma* [18] viene a enriquecer este simbolismo inicial, relacionándolo además con la capacidad de irradiar el Evangelio, como *el buen olor de Cristo* (segun 2 Cor 2,14-17, cf también Mt 26,4 la unción de Betania)

[15] Cf Bux, N , «L'olio simbolo dello spirito santo», en AA VV , *I simboli dell iniziazione cristiana* 123-135

[16] Agustin, *In ep Jo tract* 3,25 CCL 36,2000

[17] Pablo VI la ha pedido prestada a la Iglesia bizantina, que la viene utilizando desde el s v en estos terminos «Sello del don del Espíritu Santo» *(sphragis doreas pneumatos hagiou)* Esta documentada por vez primera en la carta al patriarca Martyros (aunque en la reconciliacion de los herejes) La indeterminacion que pudiera achacarse a la formula bizantina por la ausencia de verbo y sujeto queda disipada al interpretarla a la luz de la oracion que le precede inmediatamente la oracion (verdadera epiclesis), el gesto de las manos y la formula forman una unidad de rito

[18] Estaba ya en uso entre los gnosticos Marcosianos La primera mencion del *myron* y de su *buen olor* la encontramos, a finales del s iv, en CA VII, 44, 1-2 Funk, I, 450, SCH 336 105, cf tambien la carta de Constantinopla a Martyros, patriarca de Antioquia (459-470) B Varghese, *Onctions* 119 120

b) *La imposición de la(s) mano(s)*

Leemos en la Const apost *Divinae consortium naturae*

> «La imposicion de las manos sobre los elegidos, que se realiza con la oracion prescrita antes de la crismacion, aunque no pertenece a la esencia del rito sacramental, hay que tenerla en gran consideración, ya que forma parte de la perfecta integridad del mismo rito y favorece la mejor comprension del sacramento Esta claro que esta primera imposicion de las manos, que precede, se diferencia de la imposicion de la mano con la cual se realiza la uncion crismal en la frente»

De honda raigambre bíblica y de multiples significados posibles, como rito posbautismal se nos presenta ante todo como símbolo de la comunicación del Espiritu Santo [19] Así lo entendieron los Santos Padres, de Tertuliano [20] en adelante, *imponer las manos para recibir el Espíritu* parece en su pluma una formula estereotipada La conexión que algunos de ellos vieron desde antiguo entre este rito y la imposicion de manos de los apostoles, que recuerdan algunos relatos bautismales de los Hechos, expresa esta misma convicción

Las oraciones que, en las diferentes liturgias, acompañan a la imposición de manos vienen a corroborar la interpretación pneumatologica de este simbolo Reproducimos aqui la que trae el RC, que recoge bien el eco de una larga tradición

> «Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que regeneraste por el agua y el Espiritu Santo a estos siervos tuyos y los libraste del pecado escucha nuestra oracion y envia sobre ellos el Espiritu Santo Paraclito, llenalos de espiritu de sabiduria y de inteligencia, de espiritu de consejo y fortaleza, de espiritu de ciencia y de piedad, y colmalos del espiritu de tu santo temor» (RC 32)

Oraciones de esta misma textura encontramos ya en la TA de Hipolito y en multitud de liturgias orientales [21] La mención del Espiritu septiforme y de sus siete dones parece un elemento caracteristico de Occidente [22]

Por la imposición de las manos se significa tambien, en un sentido mas general, la bendición, la comunicacion de una gracia o de

[19] Cf B KLEINHEYER, *Handauflegung zur Geistmitteilung oder Der Geist weht wo die Kirche feiert* LJ 30 (1980) 154-173

[20] « se nos impone la mano invocando e invitando al Espiritu Santo por medio de una bendicion» *De bapt* 8,1 CCL 1,283

[21] Pueden verse variados ejemplos en L LIGIER, *La confirmation passim*

[22] Cf AGUSTIN, *Serm* 249, 3 PL 38 1162D-1163A, AMBROSIO, *Sacr* III, 2, 8 SCH 25bis,96

una fuerza. En los documentos antiguos *benedictio* quiere decir muchas veces *imposición de las manos*. «¿Qué otra cosa es la imposición de la mano que una invocación sobre el hombre?» [23]

De manera análoga a cuanto ocurre en el ritual de ordenaciones, también aquí la imposición de la mano puede significar, además, transmisión de poder y autoridad, comunicación de la fuerza necesaria para cumplir la misión que se encomienda. Asimismo, a veces, significa toma de posesión. Ninguna de estas significaciones está fuera de lugar en el caso de nuestro sacramento.

c) *La signación (signatio, consignatio)*, es decir, la señal de la cruz en la frente del confirmando, se supone que deja en el alma una *marca (sphragis, signum, signaculum, sigillum)*. Nos orienta a buscar el simbolismo de este rito ante todo en relación con Cristo y, más concretamente, en la línea de la configuración del confirmado con Cristo en el misterio de su muerte. Pero no se descarta la idea de consagración y pertenencia a Cristo: como signo de reconocimiento de esta pertenencia.

Este simbolismo primordialmente cristológico no excluye una significación adicional pneumatológica: la marca impresa en el alma se atribuye a la acción del Espíritu Santo.

Por último, la presencia del inciso *in vitam aeternam* en algunas fórmulas orientales y occidentales nos lleva a darle también un sentido escatológico.

IV. TIPOLOGÍA BÍBLICA DE LOS SACRAMENTOS DE LA INICIACIÓN [24]

El procedimiento tipológico se apoya en la convicción de que la historia de la salvación es una y hay relación, analogía y correspondencia entre las distintas etapas de esa historia. La tipología es precisamente la ciencia de esas correspondencias: primeramente de las correspondencias entre los dos Testamentos (tipología bíblica), para pasar luego a las correspondencias entre los acontecimientos del AT y del NT y los sacramentos cristianos (tipología bíblico-sacramental, que es la que aquí nos interesa).

Crea una credibilidad entre los acontecimientos salvíficos de las distintas etapas de la historia de la salvación. Los acontecimientos del AT y NT ilustran la significación soteriológica de los sacramentos cristianos. En los acontecimientos salvíficos de las dos primeras etapas de la historia de la salvación Dios esbozó proféticamente algunos rasgos de los misterios cristianos.

[23] AGUSTÍN, *De bapt* 3,16,21 CSEL 51,213

[24] Cf J DANIÉLOU, *Sacramentos y culto*, 167-185.

«Siempre que Dios va a realizar algo grande entre los hombres, se anticipa y bosqueja de antemano una sombra del mismo, para que, cuando llegue la verdad *(hè alètheia),* no le nieguen la fe, para que, al haber precedido la imagen *(eikónos),* no dejen de prestar su fe a la verdad...» [25].

La tradición ha explotado esta pedagogía de Dios en su mistagogia. La tipología forma parte del depósito de la tradición; nos permite escuchar una muy poderosa voz de la tradición. Aparece muy pronto en la historia y bastante desarrollada desde el principio. El tratamiento de las principales figuras es idéntico en las distintas regiones, con significativas coincidencias entre Iglesias distantes entre sí en el espacio y en el tiempo. La sorprendente coincidencia de las distintas tradiciones en la enumeración de las figuras y en su interpretación prueba que estamos ante una enseñanza común que se remonta a los orígenes mismos de la Iglesia.

1. Figuras bíblicas del bautismo [26]

Los primeros vestigios de tipología bíblico-sacramental aplicada al bautismo los encontramos ya en el NT. Según 1 Cor 10,1-6, el paso del mar Rojo y el agua de la roca de Horeb fueron figuras *(typoi)* del bautismo cristiano [27]. La interpretación de la circuncisión como figura del bautismo aparece, velada o abiertamente, en muchos textos del NT (Rom 4,11; Gál 6,14-15). El diluvio fue también figura *(antitypos)* del bautismo según 1 Pe 3,18-21 [28]. La liturgia y los Padres se encargarán de desarrollar y ampliar esta tipología bautismal embrionaria.

[25] PS JUAN CRISOSTOMO, *De beato Abraham hom* 3· PG 50,741D

[26] Cf. BOURASSA, F , *Thèmes bibliques du baptême* SE 10 (1958) 393-450, DANIELOU, J , *Sacramentum futuri Etudes sur les origines de la typologie biblique* Études de Theologie biblique (París 1950), ID , *Sacramento y culto,* FEUILLET, A , *La prefiguracion del bautismo* Studia Montis Regis 8 (1965) 110-122, LUNDBERG, P , *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Acta Seminarii neotestamentici Upsalensis, 10, Leipzig-Upsala 1942); MAGRASSI, M , *La tipologia biblica del battesimo* Parole di vita 10 (1965) 401-420, MANRIQUE, A , *Teología bíblica del bautismo Formulación de la Iglesia primitiva* (Madrid 1977) 59-114; OÑATIBIA, I , *Vidi aquam Materiales para una catequesis bíblica del bautismo* Ecclesia in Altum 12 (Vitoria [3]1965), ROCCHETTA, C , *I sacramenti della fede Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali «meraviglie della salvezza» nel tempo della chiesa* (Nuovi saggi teologici, 19, Bolonia 1985) 280-288, SWAELES, R , *Tipología del bautismo cristiano* Asambleas del Señor 42 (1968) 53-77

[27] Aunque algunos exegetas sólo ven aquí un ejemplarismo moral, y no una interpretación tipologica en sentido estricto

[28] Cf BOISMARD, M -E , *La typologie baptismale dans la première épître de saint Pierre* VS 94 (1956) 339-352.

a) Las figuras del bautismo en el ciclo de la creación: las aguas primordiales, principio del cosmos, aguas vivificantes, principio de vida *(produce toda clase de seres vivientes)* y de fecundidad: todo en virtud del Espíritu; la creación del universo; la creación del primer hombre; el paraíso [29].

b) El diluvio, *bautismo del mundo* (Tertuliano): el tema bautismo-juicio, juicio de condenación y salvación, nueva humanidad. Elementos accesorios que complementan la presentación del bautismo: el arca (la Iglesia), la paloma (Espíritu Santo) [30].

c) La circuncisión: los temas de la purificación *(circuncisión espiritual),* de la incorporación al verdadero Israel, el sello de la alianza con Dios [31].

d) Las figuras del ciclo del Éxodo [32]: el paso del mar Rojo fue un bautismo (paso a través del agua): el tema del bautismo como liberación de la esclavitud, como victoria sobre Satanás (Faraón). Elementos accesorios: la columna de nube; la columna de luz.

> «El relato del éxodo de Israel se refiere a los que se salvan por el bautismo.. El mar fue un bautismo figurativo *(typikos)*: libró del Faraón como este baño: nos libra de la tiranía del diablo. Aquél mató al enemigo que llevaba dentro, aquí muere nuestra enemistad con Dios. El pueblo salió del mar sano y salvo: nosotros salimos también del agua vivos de entre los muertos, salvados por la gracia del que nos llamó» [33].

e) Algunos acontecimientos acaecidos durante la travesía del desierto: las aguas amargas de Mara que se vuelven dulces en virtud del madero (la Cruz); el agua que brota de la roca de Horeb (las *fuentes de aguas vivas;* agua que apaga la sed del pueblo; agua = Espíritu: cf. Jn 4,14; 7,37-39).

f) El paso del Jordán [34]: Jordán, frontera entre el desierto y la Tierra prometida (la Iglesia, el Reino de los cielos: dimensión eclesial y dimensión escatológica del bautismo).

[29] Cf DANIELOU, J , *Catechèse pascale et retour au Paradis* LMD 45 (1956) 99-119

[30] Cf DANIELOU, J , *Deluge, baptême, jugement* Dieu Vivant 8 (1947) 97-112

[31] Cf CARREZ, M , *Quelques reflexions sur le baptême et la circoncision dans l Eglise primitive* Rencontre 8 (1974) 31-38, COLUNGA, A , «La circuncisión y el bautismo», en AA VV , *XIX Semana bíblica* (Madrid 1962) 293-303, DANIELOU, J , «Circoncision et baptême d'après l'Ecriture», en AA.VV , *Theologie in Geschichte und Gegenwart FS M Schmaus* (Múnich 1957) 755-776

[32] Cf DANIELOU, J , *Traversée de la mer rouge et baptême aux premiers siecles* RechSR 33 (1946) 402-430, DOLGER, F J , *Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe* AC 2 (1930) 63-69

[33] BASILIO, *De Sp S*, 14 SCH 17,164

[34] Cf, DOLGER, F J , *Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe* AC 2 (1930) 70-79.

g) La figuras del ciclo de Elías y Eliseo, en la inmediaciones del Jordán: el paso del Jordán y arrebato de Elías al cielo (el *carro de fuego:* bautismo como iluminación; dimensión escatológica); saneamiento de las aguas de Jericó (de la muerte y esterilidad a la vida y fecundidad); el hacha que flota en el Jordán (la asociación bautismo-Cruz); la curación de Naamán (bautismo como purificación y como regeneración).

h) Las figuras neotestamentarias: el bautismo de Jesús; la curación del paralítico de Betesda [35] y del ciego de nacimiento [36]; el lavatorio de los pies; el agua (y la sangre) del costado de Cristo en la cruz.

2. **Figuras bíblicas de la confirmación**

Aunque santo Tomás arguyera que, por ser *el sacramento de la plenitud de gracia,* la confirmación no pudo tener en el AT, Ley imperfecta, figuras que la anunciaran [37], la verdad es que la catequesis patrística creyó encontrar algunas, referidas a dos de los tres ritos con ella relacionados.

a) La imposición de la mano la ven prefigurada en la bendición de los hijos de José por Jacob (Gén 48,14-20) [38] y en la imposición de manos de Moisés sobre Josué (Dt 34,9) [39]. Esta tipología nos orienta a ver en este gesto un símbolo de bendición y de comunicación del Espíritu.

b) La unción con el crisma cuenta, según la tradición patrístico-litúrgica, con un gran número de prefiguraciones: la unción de Aarón [40], la de Salomón [41], la de los sacerdotes, reyes y profetas [42], la

[35] Cf BALAGUE, M , *El bautismo como resurrección El tullido de Betesda (Jn 5,1-16)* Cultura bíblica 18 (1961) 103-110, MEES, M , *Das Wunder am Bethesdateich, Joh 5,1-18 und seine Folgen nach Zeugnissen der fruhen Christenheit* Lateranum 51 (1985) 181-192

[36] Cf SABUGAL, S , «La curacion del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41) ¿Catequesis bautismal o cristológica?», en AA VV , *Segni e Sacramenti nel Vangelo di Giovanni* StA, 66 = Sacramentum, 3 (Roma 1977) 121-164

[37] Cf STh III, q 72, a 1 ad 2m

[38] Cf TERTULIANO, *De bapt*, 8, 2 BM 99

[39] Cf CIRILO DE JERUSALEN, *Cat* XVI, 26· PG 33, 956B (aunque no se precisa el momento de esta imposición de manos)

[40] Cf TERTULIANO, *De bapt*, 7,1 CCL 1,282, CIRILO DE JERUSALEN, *Cat myst*, III, 6 SCH 126, 128, Ritual armenio G WINKLER 144.

[41] Cf CIRILO DE JERUSALEN, *Cat myst*, III, 6 SCH 126, 128

[42] Esta tipologia la encontramos en TERTULIANO, CIRILO DE JERUSALEN, JUAN CRISÓSTOMO, EFREN, *Const Apost*, y en la consagración del crisma de diferentes liturgias

venida del Espíritu sobre Jesús en el Jordán. Esta tipología permite insistir sobre todo en las funciones que derivan de este sacramento.

Gracias al doble procedimiento del simbolismo y la tipología bíblica, la teología es capaz de ofrecernos, en vez de explicaciones metafísicas y abstractas, imágenes bíblicas y litúrgicas concretas, gestos simbólicos llenos de vida. Es el lenguaje que mejor se acompasa a la Historia en la que nos introducen. Por esta razón la referencia a esa Historia, tan importante en la teología de los sacramentos, está asegurada gracias a este procedimiento. Además, la gran riqueza de imágenes y figuras disponibles y su complementariedad permiten al teólogo un sinfín de aproximaciones al misterio. Al empleo de este método habrá que atribuir sin duda el carácter *totalitario* del pensamiento teológico de los Santos Padres.

PRIMERA SECCIÓN

EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

CAPITULO VI

LAS DIMENSIONES HISTÓRICO-SALVÍFICAS DEL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

BIBLIOGRAFÍA

AA VV , *Le baptême des petits enfants* LMD 89 (1967) 3-117, AA VV , *Christsein ohne Entscheidung* AA VV , *Le Baptême entree dans le Peuple de Dieu* LMD 32 (1952) 3-166, AA VV , *Eingliederung in die Kirche* Lebendige Seelsorge 29 (1978) 195-208, AA VV , *Taufe und Kirchengemeinschaft* Una Sancta 48 (1993) 3-83, AUBIN, P , *Le Baptême Enfants et adultes même baptême? Le baptême, initiative de Dieu engagement de l'homme?* Croire aujourd'hui (Paris 1980), BASURKO, X , *Catequesis bautismales y Trinidad en la Iglesia primitiva* ET 26 (1992) 275-307, BOBRINSKOY, B , «Le mystere pascal du baptême», en AA VV , *Baptême sacrement d unite* (Tours 1971) 85-144, BOROBIO, D , *Bautismo-Fe trinitaria-Sociedad secularizada* ET 26 (1992) 389-409, ID , *Iniciacion,* 327-357, BOTTE, B , *Les rapports du baptême avec la communaute chretienne* QL 34 (1953) 112-125, BOUYER, L , *Baptême et le mystere de Pâques* LMD 2 (1945) 29-51, BROCK, S , *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* (Kottayam 1979), CALVO ESPIGA, A , *El Bautismo, signo productor de la pertenencia a la Iglesia-una* Scriptorium Victoriense 37 (1990) 1555-174, CAMELOT, P Th , *Le baptême, sacrement de la foi* LMD 76 (1947) 820-834, CODA, P , *Bautismo y Misterio Pascual Reflexion teologica sobre el bautismo y su contenido trinitario* ET 26 (1992) 411-440, CODINA, V , *Dimension social del bautismo* EE 52 (1977) 521-554, DANIELOU, J , «Baptême, Pâque, Eucharistie», en AA VV , *Communion Solennelle et Profession de Foi* Lex orandi, 14 (Paris 1952) 117-134, DIDIER, J C , *Faut-il baptiser les enfants?* (Paris 1967), DITTOE, J , *Sacramental Incorporation into the Mystical Body* The Thomist 9 (1946) 469-514, DONDAINE, H -F , *Le Baptême est-il encore le «sacrement de la foi»?* LMD 6 (1946) 76-87, DUPLACY, J , *Le salut par la foi et le baptême* LV 27 (1956) 291-340, FINN, TH M , *Baptismal Death and Resurrection A Study in Fourth Century Eastern Baptismal Theology* Worship 43 (1969) 175-189, FLORISTAN, C , *Misterio trinitario y celebracion del bautismo en la liturgia actual* ET 26 (1992) 371-388, GONZALEZ, J , *Fe y salvacion en el bautismo* Studium 12 (1972) 271-290, GOOSSENS, A , *Baptême et Eglise Une relecture* QL 72 (1991) 142-158, GRAMAGLIA, P A , *Un problema il battesimo dei bambini* (Turin 1974), GRASSO, D , *¿Hay que seguir bautizando a los niños?* (Salamanca 1973), GUILLET, J , *Baptême et Sainte Trinite* Christus 23 (1959, 296-308, GUTIERREZ VEGA, L , «El Bautismo, sacramento de la fe», en AA VV , *Bautizar en la fe de la Iglesia* (col Christus Pastor, Madrid 1968) 61-103, KASPER, W , «Glaube und Taufe», en AA VV , *Christensein,* 129-159, KUEN, A , *Le Saint Esprit, baptême et plenitude* (St Leger 1976), LANGEVIN, W J , *Le baptême dans la Mort-Resurrection»* *SE* 17 (1965) 29-66,

MANDERS, H, ¿Que relacion existe entre nuestro bautismo y nuestra fe? Concilium 21 (1967) 175-187, MARINELLI, F, *Battesimo e Trinita* Divinitas 15 (1971) 644-98, MIRANDA, M M M DE, *Uma reflexao pastoral do Batismo a la luz da Trindade* REB 48 (1988) 604-623, NEUNHEUSER, B, *Taufe im Geist Der Heilige Geist in den Riten der Taufliturgie* ALw 12 (1970) 268-284, ONATIBIA, I, «Cristo y el Espiritu Santo en los sacramentos de la iniciacion cristiana», en AA VV, *El Espiritu Santo y su accion santificadora en la Iglesia* (Pastoral Liturgica, 240-241, Madrid 1997) 105-128, RICHARD, L, *Une these fondamentale de l oecumenisme le bapteme incorporation visible a l Eglise* NRTh 74 (1952) 485-492, SCHOONENBERG, P, *El bautismo con Espiritu Santo* Concilium (1974) 59 81, SILANES, N, *La Santisima Trinidad en las fuentes de la liturgia* ET 2 (1968) 143-225, SMULDERS, P, «La foi et le baptême, sceau de la foi», en AA VV, *Les sacrements d initiation et les ministeres sacres* (Paris 1974) 13-58, STASIAK, K, *Return to Grace A Theology for Infant Baptism* (Collegeville MN 1996), STOOKEY, L H, *Baptism Christ s Act in the Church* (Nashville 1982), VAGAGGINI, C, *La perspectiva trinitaria en la liturgia del bautismo y de la confirmacion antes del Concilio de Nicea* ET 7 (1973) 3-24, VILETTE, L, *Fe y sacramentos* 2 vols (Barcelona 1969)

La fuerza simbolica del rito bautismal le permite significar y actualizar en toda su pluridimensionalidad la obra salvifica realizada por Dios en Cristo Como se significan y se ponen al alcance del creyente en el bautismo las diferentes dimensiones historico-salvificas del Misterio redentor he ahi la primera tarea que debe afrontar el teologo

Estas dimensiones pueden considerarse como la *res et sacramentum* del bautismo por una parte, son el efecto *(res)* primario *producido* por el simbolismo bautismal, mas, por otra, significan y anuncian los efectos salvificos (la *res tantum)* que esta experiencia multiforme del misterio producira en el sujeto Todas estas dimensiones aparecen esencialmente relacionadas entre si y mutuamente implicadas

I LA DIMENSION CRISTOLOGICA DEL BAUTISMO

El primero y principal referente del bautismo, segun la tradicion, es Cristo y su misterio Lo estaba ya sugiriendo la expresion mas arcaica relativa al bautismo cristiano que ha llegado a nosotros *bautizar en el nombre de Cristo* El bautismo representa antes que otra cosa el medio decisivo para entrar por vez primera en comunion con Cristo y su misterio salvador Esta dimension presenta facetas diversas, pero la principal, indudablemente, es la relacion del bautismo con el misterio pascual Es a la luz de la Pascua del Señor como mejor desvela sus riquezas el misterio del bautismo

Es clara la intencion de la Iglesia de organizar una representacion dramatica de la muerte y resurreccion del Señor El simbolismo del acto central bautismal, reforzado por otros simbolos secundarios convergentes y por algunas figuras biblicas, hace referencia directa al misterio pascual de la muerte y resurreccion de Cristo La fe de la Iglesia ha creido desde los origenes que en la celebracion bautismal se actualiza el misterio pascual, de suerte que los bautizados «unen su existencia con la de Cristo en una muerte como la suya y son sepultados con el en la muerte y vivificados y resucitados juntamente con el, pasando de la muerte del pecado a la vida» (RICA y RBN, Obs gen 6)

1 En el bautismo morimos y resucitamos con Cristo simbólicamente

Argumentando probablemente a partir de una concepcion familiar a los destinatarios de su carta, san Pablo interpreto el rito bautismal como una representacion sacramental *(homoiôma)* de la muerte y resurreccion de Cristo ritualmente reproducimos los pasos que llevaron a Cristo de la muerte-sepultura a la resurreccion (Rom 6,2-6 Col 2,13-15, cf 1 Cor 1,13) Es la unidad del misterio pascual la que quiere expresar el simbolismo doble de la inmersion-emersion

Su capacidad de evocar el misterio pascual se vio reforzada cuando los SS PP descubrieron prefiguraciones del bautismo en las figuras biblicas del diluvio, del paso del mar Rojo y del Bautismo de Jesus en el Jordan, que ya eran figuras de la Pasion del Señor

Aunque algunos afirman que la interpretacion paulina sufrio un eclipse durante el siglo II, su eco se volvio a escuchar muy pronto en algunos escritores del s III [1] Pero fue ciertamente la mistagogia de los siglos IV-V la que hizo amplio y brillante uso de este simbolismo Aduciremos solo dos ejemplos significativos

> «Despues fuisteis conducidos de la mano a la santa piscina del divino bautismo, como Cristo de la cruz al sepulcro Fuisteis sumergidos tres veces en el agua y emergisteis de nuevo, significando tambien aqui simbolicamente *(dia symbolou ainittomenoi)* la sepultura de tres dias de Cristo Pues asi como nuestro Salvador paso tres dias y tres noches en el seno de la tierra, tambien vosotros en la primera inmersion imitasteis *(emimeisthe)* el primer dia de Cristo en la tierra y, en la emersion, la noche, porque del mismo modo que el que esta en la noche ya no ve y que, por el contrario, el que esta en el dia camina en la luz, asi vosotros en la inmersion como en la

[1] Cf *supra* p 86 n 34 y 35

noche no veíais nada, pero en la emersion os encontrasteis de nuevo con el dia» [2]

«Nuestro Señor, para llevar a cabo la economia de nuestra salvacion, bajo a la tierra, a fin de hacer brotar de ella la vida Nosotros, al recibir el bautismo, lo hacemos a imitación *(eis mimesin)* de nuestro Señor y Maestro, pero no somos sepultados en la tierra (esta es, efectivamente, la morada de nuestro cuerpo una vez muerto), nosotros descendemos al agua, el elemento afín a la tierra Y al hacer esto tres veces, imitamos *(exeikonizomen)* la gracia de la resurrección» [3]

Expresiones lapidarias como *anamnèsis tou pathou*, *mimèsis tou thanatou kai taphou*, *symbola tou thanatou kai anastaseôs*, *sacramentum baptismi passionis mortis crucis*, *sacramentum passionis*, *sacramentum crucis* y otras similares reflejan la misma concepción Idéntico pensamiento se cobija bajo los nombres de *staurós*, *taphos*, *sepulchrum*, que con frecuencia se aplican al bautismo (o a la piscina bautismal) en la antiguedad [4] Esta interpretación encontro eco en la eucología antigua [5] y se mantuvo bastante viva en la Edad Media [6]

Ya hemos podido observar que muy pronto esta referencia del rito esencial a la Pascua se vio reforzada por ciertos detalles complementarios simbólicos, p e , repitiendolo tres veces (en clara alusión al Triduo pascual), situándolo en la Noche Pascual [7]; haciendo que el candidato atraviese la piscina de occidente a oriente, dando forma cruciforme a las piscinas, poniendo tres peldaños para descender y remontar [8]

[2] CIRILO DE JERUSALEN, *Cat myst* 2, 4 SCH 126, 110-112

[3] GREGORIO DE NISA, *In diem luminum* PG 46, 585AB Cf tambien, entre otros, AMBROSIO, *De sacr* II, VI, 19 y VII, 20 SCH 225bis,84-86, TEODORO DE MOPSUESTIA, *In Jo* 3, 5, VOSTE 47, LEON MAGNO, *Sermo 70* 4 PL 54, 382B «la triple inmersion imita por semejanza el triduo de la muerte del Señor»

[4] Cf W M BEDARD, o c , 1-16

[5] Cf *CA* VII, 43, 5, algunos otros textos en W M BEDARD, o c , 49-51

[6] Cf TEODULFO DE ORLEANS, *De ord bapt* 13 PL 105, 232D, SANTO TOMAS, *STh*, q 66, a 7 ad 2, q 73, a 3 ad 3

[7] «Para el bautismo el dia de Pascua se impone como el mas solemne, cuando se realiza la Pasion misma del Señor en la cual somos sumergidos» TERTULIANO, *De bapt* 11, 1 BM 106 «¿Que dia puede ser mas normal para el bautismo que el dia de Pascua? Porque ese dia conmemora la resurreccion, y el bautismo es una energia con vistas a la resurreccion Recibid, pues, ese dia la gracia de la resurreccion» BASILIO, *Hom* 13,1 PG 31, 424D-425A

[8] Se cae a veces en alegorismos de dudoso gusto, como cuando el misal romano de 1570 prescribe que en la bendicion del agua bautismal se divida el agua en forma de cruz, se sople sobre ella tres veces en forma de cruz y se sumerja el cirio pascual tres veces, o como cuando el ritual armenio dispone que el agua se vierta en la piscina en forma de cruz y luego se derrame el oleo sobre ella tambien en forma de cruz en el agua bendecida, cf G G WINKLER, *Das armenische Initiationsrituale* p 203 y 213

Algunos rıtos complementarıos fueron ınterpretados en este mısmo sentıdo, p e , la denudacıón y la subsıguıente uncıón de todo el cuerpo con óleo ımıtaría el despojo de Jesús y su vıctorıoso combate en la cruz contra las potencıas dıabólıcas

San Basılıo nos descubre, más allá de los razonamıentos ascétıcos, la razón profunda de esta *ımıtacıón* de Crısto en sus mısterıos

> «La economıa de Dıos nuestro Salvador sobre el hombre consıste en levantarlo de su caıda, en hacerle volver del estado de enemıstad, consecuencıa de su desobedıencıa, a la ıntımıdad *(oıkeıôsın)* de Dıos La estancıa de Crısto en la carne, el ejemplo de su vıda segun los evangelıos, la Pasıon, la Cruz, la sepultura, la resurreccıon no tuvıeron otra finalıdad, de manera que el hombre, salvado, puede recobrar por la ımıtacıon *(dıa mımèseôs)* de Crısto la antıgua adopcıon filıal Es necesarıa, pues, la ımıtacıon de Crısto *(he Chrıstou mımesıs)* para alcanzar la vıda perfecta, e ımıtarle no solo en los ejemplos de dulzura, humıldad, pacıencıa, que dıo durante su vıda, sıno tambıen en su muerte, como lo dıce Pablo, el *ımıtador* de Crısto (cf 1 Cor 11,1, Flp 3,17), "asemejandose a el en su muerte con la esperanza de llegar a la resurreccıon de los muertos" (Flp 3,10-11) ¿Como, pues, asemejarnos a Crısto en la muerte? Por nuestra sepultura con el por medıo del bautısmo Mas ¿como sepultarnos y cual es la ventaja de tal ımıtacıon *(mımesıs)*?» [9]

2. En el bautismo se hace presente el misterio pascual

La Iglesıa se muestra desde el prıncıpıo convencıda de que el desplıegue de símbolos alusıvos al Acontecımıento pascual en el corazón del rıto bautısmal no es sımple representacıón teatral que sólo busca dramatızacıón Los términos que emplea, a partır de san Pablo, para sıgnıficar esta referencıa *(anamnèsıs, mystèrıon, symbolon, eıkôn, mımèsıs, typos, antıtypos, sacramentum, sıgnum, figura, sımılıtudo)* son los mısmos que emplea en sentıdo realısta en otros ámbıtos de la vıda sacramental. En la mente de los autores que los emplean en la antıguedad, son categorías de actualızacıón entre la accıón sımbólıca y el Acontecımıento salvífico no hay dıstancıa, sıno ıdentıdad, ambos forman un todo, constıtuyen una unıdad el sacramento En la celebracıón sımbólıca de la Iglesıa se hace presente el mısterıo salvador conmemorado; concretamente, «el bautısmo conmemora *y actualıza* el mısterıo pascual» RICA, n 6

En la accıón eclesıal-sacramental, que es el bautısmo, se hace presente el acontecımıento hıstórıco de la Pascua de Crısto Se hace presente de una manera sacramental o *místıca,* pero se hace presente

[9] *De Spır Sancto,* 15, 35 SCH 17bıs, 364-366

realmente *(místico* y *sacramental* no se oponen a *real).* A la verdad, si el bautizado participa realmente en la muerte-resurrección de Cristo, como veremos en el paso siguiente, es preciso que aquel Acontecimiento salvífico se le haga realmente accesible en el sacramento. Difícilmente podría morir con Cristo y resucitar con él, si Cristo no muriera y resucitara con él. Mas, dada la unidad orgánica que se da entre todos los acontecimientos de la historia de la salvación, podemos afirmar con santo Tomás que «en este sacramento está contenido *(comprehenditur)* todo el misterio de nuestra Redención» [10].

Según esto, el bautismo tiene rango de Acontecimiento salvífico; es historia de la salvación en acto; es misterio actualizado: como revelación y oferta.

Un corolario importante de lo que llevamos dicho es que el bautismo, desde esta perspectiva, es acción de Cristo, porque él es el protagonista del Acontecimiento pascual que se actualiza en este sacramento; él es el sujeto principal del sacramento en este nivel (de la *res et sacramentum)* en el que ahora nos encontramos [11]. Es éste un tema fuerte de la catequesis mistagógica de los SS.PP. Quien propiamente inicia a los candidatos en el Misterio salvador es el mismo Cristo; él es el verdadero *mystagôgos.*

Esta dimensión cristológico-pascual ayuda a comprender el bautismo como acción soberana del Señor resucitado. Nos distanciamos radicalmente de la postura de K. Barth, que, en la línea de una justificación sólo por la fe, pretende que el bautismo es sólo una comunicación *cognitiva* de la obra salvífica de Dios.

3. En el bautismo, el bautizado se asocia al misterio pascual

Es el momento de repasar las afirmaciones esenciales de san Pablo en Rom 6,3-8; Col 2,12; 3,1.3; Gál 2,19-20; Ef 2,5-6 [12]. La reiterativa presencia de la partícula *syn* en los textos bautismales paulinos expresa con suficiente fuerza esta experiencia del misterio pascual que viven en común Cristo y el bautizado. La imagen *symphytoi (complantati)* de Rom 6,5 (Cristo y el bautizado «plantados conjuntamente en/por la imagen de la muerte de Cristo») viene a añadir una nota de mayor realismo aún.

[10] *STh* III, q.83, a.4.

[11] Sería fácil aducir textos del NT y de los SS.PP. en los que aparece Cristo como el sujeto agente de operaciones salutíferas que se realizan en el bautismo.

[12] También según 1 Cor 1,13, *ser bautizado en el nombre de Cristo* y *ser asociado a la crucifixón de Jesucristo* son equivalentes. Aunque su contexto inmediato es escatológico, Ap 7,13-14 parece aludir también a esta experiencia pascual del bautismo.

Los SS.PP. repiten con énfasis y en variedad de registros las afirmaciones paulinas. El vocabulario que emplean para expresar esta participación en el misterio redentor es muy variado y de sentido realista. Recurren sobre todo a la categoría de *participación-comunión (koinônia)*, pero utilizan también expresiones como *conjunción (synapheia, copulatio)*, *familiaridad (oikeiôsis)*, *semejanza (omoiotès, similitudo)*.

> «Es lógico que la exaltación de Jesús ocurra para cada uno de los creyentes en el momento en el que él o ella realiza el misterio del bautismo» [13].
>
> Cirilo de Jerusalén habla de «participar por imitación *(en mimèsei tèn koinônian)* en la verdadera pasión de Cristo» [14].
>
> «En el momento de la iniciación se os dio parte en los sufrimientos de Cristo» [15].
>
> «¿Qué, pues? ¿Sólo morimos con Cristo y sólo nos asociamos *(koinônoumen)* a él en los acontecimientos tristes? A la verdad, tampoco hay tristeza en comulgar *(koinonèsai)* en la muerte del Señor. Por otra parte, ten paciencia y verás que eres asociado *(koinônounta)* a él en los acontecimientos felices. "Si, en efecto, hemos muerto con él, dice, creemos que viviremos también con él" (Rom 6,8). Porque en el bautismo hay a la vez sepultura y resurrección al mismo tiempo» [16].
>
> «Aquí hay una muerte, pero no en la verdad de una muerte física, sino en la semejanza. Pues cuando eres sumergido, recibes la semejanza de la muerte y de la sepultura; recibes el sacramento de aquella cruz *(crucis illius accipis sacramentum)*, porque Cristo estuvo pendiente de la cruz y su cuerpo fue crucificado con clavos. Luego tú eres crucificado con él» [17].
>
> «El bautismo nos hace copartícipes de la muerte y resurrección de Cristo» [18].

Santo Tomás entiende esta experiencia como una *incorporación* del creyente a la pasión y muerte de Cristo [19].

El Vaticano II se hace, pues, eco de una larga tradición cuando afirma:

> «Mediante el bautismo los hombres se insertan *(inseruntur)* en el misterio pascual de Cristo, mueren con él, son sepultados con él y resucitan con él»: SC 6. «Los creyentes se unen *(uniuntur)* a Cristo,

[13] ORÍGENES, *In Jo hom.* 4, 2: SCH 71,150.
[14] *Cat. myst.* II,6: SCH 126,116.
[15] GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 40,31: SCH 358,268.
[16] JUAN CRISÓSTOMO, *Cat. Baut.* II, 5: SCH 366, 182.
[17] AMBROSIO, *Sacr.* II, VII, 23: SCH 25bis,86-88.
[18] TEODORO DE MOPSUESTIA, *In Rom* 6, 3 y 6, 5: STAAB 121; cf. *Hom.* XV, 6; TONNEAU 471.
[19] Cf. *STh* III, q.69, a.2 c y ad 1.

muerto y glorificado, de una manera misteriosa, pero real... Este rito sagrado (del bautismo) significa y realiza la participación en la muerte y resurrección de Cristo *(consociatio cum morte et resurrectione Christi repraesentatur et efficitur)»:* LG 7.

Existe en este punto un amplio consenso entre las Iglesias, como puede colegirse del n.2 del acuerdo ecuménico *Bautismo, Eucaristía, Ministerio:*

«La participación en la muerte y en la resurrección de Cristo es el significado central del bautismo. El bautismo que el mismo Jesús recibió (Mc 10,38) nos da la clave para una comprensión común. Este bautismo comenzó con la aceptación por Cristo de la solidaridad con los pecadores, cuando fue bautizado en el Jordán. Prosiguió cuando Cristo tomó el camino de Servidor Sufriente a través de su pasión, muerte y resurrección. El Espíritu que vino sobre Jesús en su bautismo viene sobre la Iglesia y une al pueblo de Dios con Cristo, en su muerte y resurrección, por medio de la acción bautismal. Nuestro bautismo nos une con Cristo, que ha tomado sobre sí nuestros pecados y los del mundo entero, para que sean perdonados y borrados; nos abre a la vida nueva».

El sacramento introduce al creyente en la dinámica redentora del Acontecimiento pascual. El bautizado vive, como experiencia personal, la muerte-resurrección del Señor. Se convierte en coactor de aquel Acontecimiento central de la historia de la salvación. La *koinônia* que resulta es una comunión ontológico-místico-real; indica participación real en el misterio salvador.

II. BAUTISMO E IGLESIA

Abordamos la dimensión eclesiológica del bautismo, que es inseparable de la dimensión cristológica: el bautismo es acción de Cristo, pero en la Iglesia. Se trata de dos facetas de un único misterio.

La dimensión eclesiológica es también un aspecto importante de la teología del bautismo. Entre el bautismo y la Iglesia hay relaciones de estrecha interdependencia. La Iglesia es, a la vez, sujeto agente y sujeto pasivo del bautismo.

«Un sacramento es siempre un acontecimiento en la Iglesia, por la Iglesia y para la Iglesia: excluye todo lo que aísle de la resonancia eclesial» [20]. El bautismo se realiza también en primer lugar en la Iglesia y por la Iglesia. El bautismo nunca es un acto privado entre Cristo y el catecúmeno; es siempre celebración de la Iglesia. La sal-

[20] P. EVDOKIMOV, *Sacrement de l'Amour* (París 1980) 172.

vación de Cristo le llega al hombre por la mediación de la Iglesia. Es en el bautismo donde la Iglesia muestra más claramente su maternidad, su función medianera: dando a luz nuevos hijos y agregándolos como nuevos miembros a su Cuerpo.

Al hacerlo, ella misma revive el misterio de su nacimiento y va creciendo en el tiempo. Este efecto es primero en la intención de Cristo. El bautismo concierne a la comunidad antes que al individuo; antes de ser el medio de asegurar la salvación del individuo, es acontecimiento salvífico que interesa y afecta primariamente a la Iglesia. Es antes que nada don de Dios a la Iglesia: Dios «ha abierto la fuente del bautismo para la Iglesia» (RBN 217).

Podemos, pues, decir, remedando un conocido aforismo teológico, que *Ecclesia facit baptismum. Baptismus facit Ecclesiam.*

En el desarrollo de estos puntos partiremos también del *signum tantum* para pasar al nivel intermedio de la *res et sacramentum,* pero esta vez visto desde el ángulo de la Iglesia.

1. La Iglesia, sujeto integral de la celebración bautismal

El ritual del bautismo pone claramente de manifiesto la significación eclesial del acontecimiento que se está celebrando. Por de pronto, está previsto que participe activamente toda la comunidad local (cf. RICA 7-17, 41-48; RBN 10-30), para que se vea que es ella el sujeto integral de toda la celebración y ésta aparezca como verdadera *celebración de la Iglesia,* como *acción de la Iglesia.* No busca tampoco otra finalidad la preferencia por la celebración comunitaria en *días bautismales* [21].

Esta preocupación fue patente desde los orígenes en el catecumenado antiguo: durante todo el recorrido, en cada una de sus etapas, hasta su culminación en la Eucaristía bautismal, la comunidad entera se sentía fuertemente interesada y responsable de la preparación adecuada de los nuevos miembros. La Iglesia aparecía verdaderamente como *iniciadora,* como *Ecclesia Mater.*

La celebración bautismal en su conjunto, considerada desde el punto de vista simbólico, se muestra como una progresiva entrada en el misterio de la Iglesia y constituye toda una *mystagôgia.* Son ya un indicio los desplazamientos simbólicos: primero del exterior al interior del templo y luego los desplazamientos en el interior, hasta llegar ante el altar. Los ritos iniciales (la presentación del candidato a la Iglesia, la acogida por parte de la comunidad, la gustación de la sal como rito de hospitalidad, la inscripción del nombre en el libro

[21] Cf. Borobio, D., *Iniciación,* 283-286.

de la Iglesia) definen desde el principio el sentido del proceso que se pone en marcha Vendrán a continuacion la(s) signacion(es) y la unción prebautismal como la impronta de una marca de propiedad y pertenencia (al rebaño, al ejército de Cristo) Luego «la Iglesia les entrega con amor los documentos que desde la antiguedad constituyen un compendio de su fe y oración» (RICA 181) El rito esencial del paso por el *seno materno* de la piscina bautismal marca el momento culminante del alumbramiento de la Iglesia Culminará la celebración en la acogida jubilosa de los nuevos miembros por la comunidad

A lo largo de la celebración del bautismo la Iglesia se va autorrevelando a los candidatos y al mundo (y a sí misma) como sacramento de la redención universal, como comunidad de salvación, como lugar de encuentro con la salvacion histórica en Cristo, como *sacramento de la Pascua,* como Pueblo de Dios de la nueva Alianza La celebracion del bautismo es una autentica epifanía de la Iglesia. Por eso no es aventurado afirmar que las distintas formas de celebrar este sacramento pueden revelar distintos modelos de Iglesia

Algunas de las figuras bíblicas tradicionales del bautismo nos ayudan a perfilar mejor la dimensión eclesial de este sacramento Así, la creacion, el paraíso, el diluvio, la circuncisión, la liberación de Egipto, el paso del Jordán, el bautismo de Jesús, el agua y la sangre que brotaron del costado de Cristo crucificado nos presentan la Iglesia que nace del bautismo (o la Iglesia a la que el bautismo nos agrega) como una nueva creación, como el paraíso perdido, como la nueva humanidad, como el pueblo de la nueva alianza, como la tierra prometida, como el nuevo pueblo mesianico, como la nueva Eva

2. Por el bautismo, la *Ecclesia Mater* alumbra nuevos hijos

La representación de la Iglesia como *madre* aparece ya en Gál 4,26 y encontrará amplio desarrollo en la literatura patrística, sobre todo en contexto bautismal [22] Del concepto de Iglesia Madre que engendra hijos en el bautismo se paso pronto a considerar la piscina bautismal (el baptisterio) como el seno materno de la Iglesia [23] El

[22] Para la epoca prenicena, cf J C PLUMPE, *Mater Ecclesia An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity* (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, 5, Washington DC 1943), DELAHAYE, K , *Ecclesia Mater chez les Peres des trois premiers siecles* Unam Sanctam, 46 (Paris 1964)

[23] Cf W M BEDARD, o c , 17-57 «The Font as the Mother or as Womb of the Church»

origen remoto de ambas metáforas está en la concepción del bautismo como nuevo nacimiento (cf Jn 3,5, Tit 3,5)

El tema de la Iglesia Madre hace su aparición en la literatura patrística con Tertuliano [24] Los primeros en relacionar explícitamente la maternidad de la Iglesia con el bautismo fueron Cipriano, en África, y Metodio de Filipo, en Oriente [25] Esta relación se convertirá luego en lugar común en la catequesis patrística, en la eucología litúrgica e incluso en algunas inscripciones de baptisterios

> «La Iglesia de Dios se alegra a causa de sus hijos Así como una madre amorosa rodeada de sus hijos se alegra, exulta y no puede contener su gozo, así también la Iglesia, madre espiritual, cuando contempla a sus hijos, siente una alegría desbordante, al verse como un campo fértil, rebosante de espigas espirituales Considera, querido, el colmo de la gracia he aquí que en una sola noche esta madre espiritual ha dado a luz a tantos retoños» [26]
>
> «Los párvulos son presentados para que reciban la gracia espiritual Es la Iglesia Madre, presente en los santos, la que hace esto, porque es la Iglesia entera la que engendra a los cristianos y a cada uno de ellos» [27]
>
> «Nace para el cielo un pueblo de raza divina, / engendrado por el Espíritu fecundador de estas aguas / La Madre Iglesia alumbra en estas aguas / el fruto virginal concebido por obra del Espíritu / No hay diferencia entre los que renacen / son uno por el único baño, por el único Espíritu, por la única fe / Tú que fuiste engendrado en estas aguas, ven a la unidad / a la que te llama el Espíritu Santo para comunicarte sus dones» [28]

Hijos de la Iglesia llama Efrén a los bautizados [29] Es bastante frecuente la idea de que en el nuevo nacimiento el cristiano tiene a Dios por Padre y a la Iglesia por madre «El primer nacimiento, de varón y hembra, el segundo nacimiento, de Dios y de la Iglesia» [30]

[24] Cf *Adv Marc* V,4,8 CCL 1,673

[25] Cf CIPRIANO, *Ep* 74,6,1-2 BAC 241,697-698, METODIO, *Symp* III 8,71-72 GCS 27,35-36

[26] JUAN CRISÓSTOMO, *Cat Baut* 4, 1 SCH 50, 181-183

[27] AGUSTÍN *Ep 98 ad Bonifatium* 5 CSEL 34,526

[28] Inscripción que se lee en el arquitrabe del bautisterio lateranense de Roma probablemente obra de SAN LEÓN MAGNO

[29] Cf *Carm Nis* 27 78, ver E BECK, *Le baptême chez saint Ephrem* OS 1 (1956) 120, cf también AGUSTÍN, *Serm* 223 1 PL 38,1092B

[30] AGUSTÍN, *Serm* 121,4 SCH 116,230, cf *Serm* 57, De oratione dom ad competentes, 2 PL 38,387B Cf CIPRIANO, *De lapsis* 9 BAC 241,176, *Ep* 73,19,2 (687), *Ep* 74,6-7 (697-698) «De este modo Dios se convierte en padre de los hombres, de este modo la santa Iglesia se convierte en madre» OPTATO DE MILEVI, *Contra Parmenianum Donatistam,* 2, 10 CSEL 26, 45

El testimonio más antiguo que nos habla del agua bautismal como *útero materno* nos llega de Clemente de Alejandría [31]. La imagen la encontraremos luego en Dídimo el Ciego, Cirilo de Jerusalén, Efrén, Teodoro de Mopsuestia, Narsés, Ps. Dionisio Areopagita, Filoxeno de Mabbug y en las diferentes liturgias.

A veces se detienen en la analogía entre la generación natural y la generación sacramental:

> «De la misma manera que en la generación carnal, el seno materno recibe un germen, pero es la mano divina la que lo forma según el decreto dado desde el principio, así también, en el bautismo, el agua es como un seno para el que nace, pero es la gracia del Espíritu la que le forma para el segundo nacimiento y le transforma totalmente. Y de la misma manera que al seno materno cae un germen que ni tiene vida ni alma ni sensación, pero que, transformado por la mano divina, sale hecho un hombre vivo, dotado de alma y sensación, con naturaleza capaz de toda operación humana, asimismo ocurre también aquí: el agua es como una especie de seno materno donde cae el que es bautizado, como un germen que no tiene apariencia alguna de signo de naturaleza inmortal; pero cuando es bautizado y recibe la gracia divina y espiritual, se convierte en otro totalmente distinto: de mortal que era se transforma en naturaleza inmortal, de corruptible en incorruptible, de mudable en inmutable, en una naturaleza totalmente diferente según el (poder) soberano del que lo forma» [32].

También aquí recurren a la tipología: ven una figura de la fecundidad de la Iglesia en algunas mujeres del AT, algunas de ellas estériles, que milagrosamente engendran hijos, como Eva, Sara, Rebeca, Raquel y Ana.

Empleando otro lenguaje, más conceptual, la escolástica seguirá afirmando la maternidad de la Iglesia en el bautismo, atribuyendo papel activo en esta fecundidad a la *fides Ecclesiae.* El Vaticano II recoge también esta doctrina en LG 64.

3. El bautismo, agregación a la Iglesia

En la medida en que el bautismo une con Cristo, une también a los bautizados entre sí en la Comunión de los Santos; no puede haber comunión con Cristo sin comunión con los hermanos. En el bautismo la incorporación a Cristo y la incorporación a la Iglesia son

[31] «Dios nos engendró del seno del agua *(gegennèsen ek mètras hydatos)»: Strom.* 4, 25: CGS Clem. 2, 319.

[32] TEODORO DE MOPS., *Hom. cat.* XIV, 9: TONNEAU 421-423; cf. *In Jo 3, 5:* VOSTÉ 47. La idea perdura en la Edad Media; cf. STO. TOMÁS, *STh* III, q.68, a.9, ad 1.

inseparables: en un mismo e indivisible acto se hace uno miembro de Cristo y miembro del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia única de Dios. «Hablar de la incorporación a la Iglesia es hablar de la incorporación en Cristo, dado que la Iglesia es la comunidad de los que son "edificados juntos" en Cristo» [33]. Pertenecer a la Iglesia es la forma concreta de pertenecer a Cristo.

En el NT [34] la primera narración bautismal presenta como primer efecto del bautismo la agregación de los tres mil a la Iglesia naciente (Hch 2,41). Esta idea aparece repetidas veces en los escritos de san Pablo expresada con mayor pofundidad teológica, aunque de una manera sólo implícita [35]. Leemos en 1 Cor 12,13: «Hemos sido bautizados en un único Espíritu para formar un único cuerpo *(eis hen sôma)»* [36]. En la carta a los Efesios, el proyecto de Dios de reunir a los hombres dispersos en un *único cuerpo* (hombre, templo, morada de Dios: Ef 2,13-22) se hace realidad gracias al *único Espíritu,* a la *única fe* y al *único bautismo»* (Ef 4,3-6). Según Jn 3,3 y 5, el bautismo es condición para *entrar en el Reino de Dios* (y, por tanto, en la Iglesia, en la medida en que ésta es signo de aquél).

La tradición patrística expresó esta idea con distintos lenguajes. A veces en lenguaje directo:

> «Renovado por los misterios salutíferos, pasaste a formar parte del cuerpo de la Iglesia, no visiblemente, sino por la fe» [37]. «Fueron reunidos en uno, cuando, por medio de la fe que recibieron en el bautismo, fueron agregados al Cuerpo de la Iglesia» [38].

La catequesis sobre el bautismo como *sphragis,* muchas veces a partir de la interpretación simbólica de las unciones bautismales, les sirvió para subrayar esta dimensión eclesial: el bautizado queda marcado como oveja del rebaño de Cristo o como soldado de su ejército.

Se sirvieron también de la tipología: lo mismo que la circuncisión para los judíos, el bautismo es para los cristianos signo de su incorporación al pueblo de la nueva Alianza.

[33] D. STANILOAE, citado en GH. SAVA-POPA, o.c., 145. No tiene sentido decir que la incorporación a la Iglesia es consecuencia de la incorporación a Cristo o viceversa.

[34] Cf. G. R. BEASLEY-MURRAY, o.c., 279-284.

[35] Cf. GIBLET, J., *Le baptême, sacrement de l'incorporation à l'Église selon saint Paul:* LV 27 (1956) 53-79.

[36] Cf. *supra,* p.22-23, las dudas de los exegetas sobre el sentido cristológico o eclesiológico de *sôma* en este pasaje.

[37] FAUSTO DE RIEZ, *Ep.* 38,3; PL 30,272C.

[38] CESÁREO DE ARLÉS, *Exp. in Apoc.,* visio 3: PL 17,850A. Cf. TEODORETO, *In Cant.,* 1,3: PG 81,141AB. Cf. L. VELA, *La incorporación a la Iglesia por el bautismo en San Agustín:* EE 46 (1971) 169-182.

Esta doctrina fue recogida por la Escolástica, aunque de manera un tanto difuminada. Cuando afirma que el bautismo es *ianua sacramentorum,* ya está declarando implícitamente que nos introduce en la Iglesia (porque sólo en la Iglesia se dan los sacramentos). Pero no faltan afirmaciones explícitas, como éstas de Sto. Tomás: «Por el bautismo uno se hace partícipe de la unidad eclesiástica» [39]. «El diluvio fue figura *(signum)* de nuestro bautismo en cuanto a la salvación de los fieles en la Iglesia» [40].

Dos concilios de la Edad Media, uno al comienzo, el de Valence (a.855), el otro hacia el final, el de Florencia (a.1439), se hicieron eco de esta doctrina [41].

Entre los protestantes del s. XVI, Calvino entendió el bautismo como ingreso en la Iglesia en sentido realista [42]; su pensamiento ha ejercido una influencia considerable en la teología protestante moderna.

La recuperación de esta dimensión del bautismo por la teología católica contemporánea ha significado un paso importante en la renovación de la doctrina bautismal en nuestros días. Ha encontrado eco autorizado en los documentos del concilio Vaticano II.

> «El Espíritu Santo..., cuando engendra a los que creen en Cristo para una nueva vida en el seno de la fuente bautismal, los congrega en un único Pueblo de Dios que es "linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo de adquisición" (1 Pe 22,9)» (AG 15).

El bautismo es para el bautizado un acontecimiento salvífico por ser su primera experiencia de la Iglesia como comunidad de salvación. Es una experiencia específicamente distinta de las experiencias que tendrá en otros momentos de su vida cristiana, porque es incorporado a la Iglesia en el acto mismo en que la Iglesia actualiza su condición de *Ecclesia Mater* y de *sacramentum paschatis.*

Por otra parte, mediante el bautismo el individuo encuentra a Cristo en la comunidad; es a través de la comunidad como entra en comunión con el misterio de Cristo: porque entra en una historia que es, a la vez, historia personal de Cristo e historia común de un pueblo.

[39] *STh* III, q.67, a.2.

[40] *STh* III, q.66, a.11, ad 3.

[41] Cf. CONCILIO DE VALENCE, can.5, DS 632; Concilio de Florencia, *Decretum pro Armenis:* DS 1314: «... per ipsum [baptisma] enim membra Christi et de corpore efficimur Ecclesiae».

[42] Cf. *Inst. de la rel. chrét.,* IV, 15, 1: ed. de Valera (1967) p.1028.

4. El bautismo edifica a la Iglesia *(Baptismus facit Ecclesiam)*

En el NT y en la tradición, bautismo y nacimiento de la Iglesia aparecen emparejados: el nacimiento de la Iglesia se atribuye de alguna manera al bautismo.

Los relatos bautismales de los Hechos son antes que otra cosa narraciones sobre el nacimiento y crecimiento de la Iglesia. En Hch 2,41 los verbos están en forma pasiva *(pasivo divino)*, para indicar que no es el creyente el principio activo del crecimiento de la Iglesia, sino Dios, presente y activo en la comunidad (cf. Hch 2,47). Dios congrega a los hombres en la nueva comunidad mesiánica, para hacer de ellos el nuevo Israel (Hch 2,41-47; 5,14; 11,24).

San Pablo contempla esta relación bautismo-Iglesia desde diferentes ángulos. En Ef 4,3-6, entre los agentes y signos de la unidad de la Iglesia menciona *un solo bautismo,* en relación con *un solo Espíritu* y *un solo cuerpo.* En otro lugar de la misma carta (5,25-27), el bautismo es el baño nupcial con el que el Esposo purifica y engalana a su Esposa. En un pasaje de la primera a los Corintios (12,13), que los especialistas discuten si interpretar cristológica o eclesiológicamente, la idea del Apóstol parece ser que, al entrar por el bautismo en la comunión del Cuerpo del Resucitado, quedan superadas todas las diferencias y divisiones entre ellos y pasan a formar parte del *único Cuerpo,* la Iglesia.

«Según la primera epístola de Pedro, el rito bautismal es propiamente el principio de la asamblea cristiana (cf. 1,3-11. 25; 3,18-22): a él debe el Pueblo de Dios la existencia y la vida, la estructura y el crecimiento; y tanto en su doctrina como en su parenesis, el autor está tan dominado por este tema, que no duda en definir incluso los efectos individuales del rito como la elevación del creyente a la condición de miembro de la comunidad» [43].

En el agua que brotó del costado abierto del Crucificado (Jn 19,33-35), el cuarto evangelista vio al parecer el símbolo del bautismo, que por tanto interviene en la creación de la nueva Eva.

En resumen, se diría que el NT valora más en el bautismo su función de estructurar la Iglesia que la de ser el medio para entrar en ella.

La literatura cristiana empezó muy pronto a hacerse eco de esta doctrina. Hermas la expresó brillantemente con su metáfora de las piedras que se van sacando del fondo del agua para incorporarlas en el edificio de la torre, que es la Iglesia [44].

[43] J. Schmitt, *Baptême et communauté d'après la primitive pensée apostolique:* LMD 32 (1952) 53-73 (esp. 53-54).

[44] Cf. *Simil.* IX,16,11-4: BAC 65,1071; comparar con *Vis.* III,3,3 (952).

Sin abandonar el filón paulino del *único cuerpo,* la tradición ha comparado el nacimiento de la Iglesia como fruto del bautismo con la elaboración del pan. Según san Ireneo, los granos de trigo no se convierten en un solo pan más que gracias al agua; así los creyentes no hacen una sola realidad más que gracias al Espíritu, que es el agua celestial: la Iglesia se hace una, corporalmente por el agua bautismal y espiritualmente por la efusión bautismal del Espíritu [45].

El primer efecto del bautismo es la misma Iglesia: de la misma manera que de la experiencia salvífica del Éxodo surgió la primera *ekklèsía,* la del desierto. Lo que la Iglesia debe ser lo es fundamentalmente por el bautismo. El bautismo hace nacer y crecer a la Iglesia en el mismo momento y por la misma acción por la que va incorporando nuevos miembros al cuerpo cuya cabeza es Cristo. La comunidad se renueva, se regenera y se desarrolla ahondando en sus propias raíces, es decir, entrando nuevamente en contacto con el acontecimiento del que trae su origen, el Acontecimiento salvífico fundante de la Iglesia. La realidad que emerge del acontecimiento bautismal trasciende las dimensiones del individuo que es bautizado y agregado a la Iglesia. «... procuras el crecimiento de la santa Iglesia y (la) llenas con la luz de innumerables redimidos...» [46].

Podemos afirmar que el bautismo es *acto* de la Iglesia, en el sentido fuerte de la palabra *acto* (paso de potencia a acto): en el bautismo la Iglesia se autorrealiza como el ámbito de la realización histórica del misterio de Cristo, como *sacramentum Paschae,* como el lugar de la efusión del Espíritu, como presencia anticipada del Reino.

> «De las fuentes bautismales nace el único pueblo de Dios de la nueva Alianza que trasciende todos los límites naturales o humanos de las naciones, las culturas, las razas y los sexos: "Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados para no formar más que un cuerpo" (1 Cor 12,13). Los bautizados vienen a ser "piedras vivas" para "edificación de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo"»: CIC n.1267-1268.

La comunidad que nace del bautismo es una fraternidad *(adelphotès).* Siguiendo a Pablo, que afirma que en el Cuerpo de Cristo no hay desigualdades ni divisiones (cf. Gál 3,26-28; 1 Cor 12,1.12-13; Col 3,9-11), algunos Padres insisten con singular fuerza en la radical igualdad que nace de la común iniciación. Sobresale entre todos ellos el Crisóstomo; lo ha convertido en uno de los temas favoritos de su predicación.

[45] Cf. *AH,* III,17,2: SCH 211,330-332.

[46] Ritual armenio: G. WINKLER, o.c., p.229.

«En la Iglesia no hay diferencia entre el esclavo y el hombre libre, entre el extranjero y el ciudadano, entre el anciano y el joven, entre el sabio y el ignorante, entre el hombre normal y el príncipe, entre la mujer y el varón. Todas las edades, condiciones y sexos entran de la misma manera en la piscina de las aguas (bautismales). Lo mismo el emperador que el pobre, los dos participan de la misma purificación. Aquí está el signo más palpable de la nobleza que distingue a la Iglesia: que iniciamos de la misma manera al mendigo que a quien lleva el cetro» [47].

Todos los iniciados reciben idénticos dones y lo tienen todo en común:

«Dios os llamó a todos a los mismos bienes. No dio más a uno que a otro. A todos ha concedido inmortalidad, a todos la vida eterna, a todos la gloria, a todos la fraternidad, a todos la herencia. Se ha convertido en Cabeza común de todos, os ha hecho resucitar y entronizar a todos juntos» [48].

«Observa bien este punto: todo se os da a todos en común, para que el rico no desprecie al pobre ni el pobre crea poseer menos que el rico, porque en Cristo Jesús no hay varón ni mujer, ni escita ni bárbaro, ni judío ni griego: desaparece no sólo la desigualdad de edad y de naturaleza, sino cualquier otra condición: una misma dignidad para todos, un mismo regalo, los mismos lazos de afecto fraterno, la misma gracia» [49].

Esta igualdad, en última instancia, deriva de la común experiencia sacramental:

«Si Cristo es el Hijo de Dios y vosotros os habéis revestido de él, puesto que lo lleváis puesto y os habéis hecho semejantes a él, todos habéis entrado en la misma relación y forma. "Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús"... Todos vosotros tenéis la misma forma e imagen que Cristo. El que antes era griego o judío o esclavo, va deambulando por ahí con la forma del mismísimo Señor del universo, mostrando en sí a Cristo» [50].

Semejantes consideraciones no dejarían seguramente de causar fuerte impacto en una sociedad que acababa de salir del paganismo y cuyas estructuras sociales descansaban en la desigualdad de clases.

[47] *In 1 Cor hom.* 10,1: PG 51,2247AB; cf. *Cat. Baut.* I, 27: SCH 50, 122.

[48] *In Eph.,* 11: PG 62, 79D-80A.

[49] *Cat. Baut.* III,4: SCH 366,228-230. Cf. también *Jo hom.* 10,2: PG 59, 75CD; *Cat. Baut.* I,27; II,13: SCH 50,122 y 140-141.

[50] *In Gál.,* 3: PG 61,656CD. Cf. *In Mt hom.* 19,4: PG 57, 278D-279B; *In; In Rom hom.* 1,3: PG 60,399BC; 2,6; *In Eph hom.* 11,1: PG 62,80CD; *Cat. Baut.* III,4: SCH 366, 228-230.

Ideas parecidas se encuentran también en otros autores de la antigüedad [51]. El Vaticano II ha sabido recoger bien esta veta de la tradición:

> «Los miembros tienen la misma dignidad por su nuevo nacimiento en Cristo, la misma gracia de hijos, la misma vocación a la perfección, una misma gracia, una misma fe, un amor sin divisiones. En la Iglesia y en Cristo, por tanto, no hay ninguna desigualdad por razones de raza o nacionalidad, de sexo o condición social» (LG 32).

5. El bautismo, vínculo sacramental de unidad entre cristianos [52]

El *un solo bautismo* de Ef 4,5 encontró insospechado eco en la tradición empezando por los primeros símbolos de fe. La expresión ha sido interpretada en doble sentido: *a)* en la Iglesia no hay más que un solo bautismo (unicidad); *b)* el bautismo sólo se recibe una vez (irreiterabilidad). Aquí nos interesamos por la primera interpretación.

Es el sentido que, según el contexto, le da el propio san Pablo. La insistencia de los símbolos de la fe en el *unum baptisma* [53] sería también como una reacción contra la pluralidad de bautismos que predicaban los heterodoxos: bautismos de fuego, agua y Espíritu, según algunos judeocristianos; bautismos de los *pneumáticos,* los *psíquicos* y los *hílicos,* según algunos gnósticos; doble bautismo: del agua para los psíquicos (imperfecto) y del Espíritu para los pneumáticos (perfecto), según otros [54].

Contra las alegaciones y prácticas de los gnósticos, Ireneo y Clemente Alejandrino reivindican la unicidad y la perfecta suficiencia y perfección *(teleion)* del bautismo en agua y Espíritu de la Gran Iglesia [55].

[51] Cf Clemente Alej., *Ped* I,6,28-29,3, I,106,30-107,26, Cipriano, *Ep* 69,13,3-14, 2 BAC 241,658-659, Gregorio Nacianceno, *Or* 40,8 25 27 SCH 358,212-214.254 258, Quodvultdeus, *De symb* I,1,8 CCL 60,305

[52] Cf Cereti, G , *Il Battesimo, vincolo di unità* en RL 61 (1984) 445-462, Descamps, A., «Le baptême, fondement de l'unite chrétienne», en AA VV , *Battesimo e giustizia in Rom 6 e 8* (Roma 1974) 203-234, Fortino, E F , *Il Battesimo nella ricerca dell'unità dei cristiani* RL 61 (1984) 4711-491, Jagger, P , *Christian Unity and Valid Baptism* Theology 74 (1971) 404-412, Moody, D , *Baptismal Fondation for Christian Unity* (Philadelphia 1967), Richard, L , *Une thèse fondamentale de l'oecuménisme le baptême, incorporation visible à l'Eglise* NRTh 74 (1952) 485-492, Rondepierre, G , *Le baptême, lien sacramentel d'unite* LMD 153 (1983) 7-45

[53] Cf DS 3,4,41,42,43,46,48,51,150

[54] Cf BM 62, 68,69,126-127

[55] Cf Clemente de Alejandria, *Paed*, I,6,25,1-32,4 SCH 70,156-170

En la controversia bautismal del s. III, ambos bandos contendientes coincidían en afirmar el principio de la unicidad del bautismo *legítimo y verdadero* en la Iglesia; en este punto había consenso general entre las Iglesias. La diferencia estribaba en que los mal llamados *rebautizantes* negaban que el bautismo de los herejes fuera *legitimus et verus et unicus Ecclesiae baptismus* [56].

> «Si el que viene de los herejes no fue bautizado antes en la Iglesia, sino viene como totalmente extraño y profano, ha de ser bautizado para que sea oveja del redil, porque en la Iglesia santa hay una sola agua, que convierte en ovejas del rebaño» [57]... «Si la fe es una para nosotros y los herejes, puede haber también una sola gracia Si confiesan con nosotros al mismo Padre, al mismo Hijo, al mismo Espíritu Santo, la misma Iglesia, los patripasianos, los antropianos, los valentinianos, los apeletianos, los ofitas, los marcionitas y demás pestes, armas y ponzoñas heréticas que subvierten la verdad, puede en ellos ser también uno solo el bautismo, si una sola es la fe» [58]

La afirmación de la unicidad del bautismo cristiano no es óbice para que esos mismos autores hablen del *bautismo de sangre* o martirio [59] (y más tarde también del *bautismo de deseo).*

Se fue abandonando poco a poco la postura rígida y demasiado jurídica de san Cipriano. Se impuso la doctrina y la práctica romana, que deja más claro el principio de la unicidad del bautismo en la Iglesia. Encuentran una explicación satisfactoria, que todos aceptan, para explicar la validez del bautismo de los herejes y cismáticos: en él se cumplen dos de los tres componentes del *cuerpo* del bautismo (en el lenguaje de Optato de Milevi): el protagonismo de la Trinidad y la fe correcta en la Trinidad (aunque falle el tercer componente, el menos importante, el del ministro, que es sólo servidor del misterio). La razón última de esta validez es que el bautismo es obra de la Trinidad. El que bautiza es la Trinidad. Los dones de salvación que confiere el bautismo provienen en última instancia de la Trinidad. La fe correcta en la Trinidad asegura esta intervención de la Trinidad.

56 CIPRIANO, *Ep* 69,1 BM 182 Las Iglesias de Africa, Antioquia, Siria, Capadocia y Cesarea, que durante algun tiempo siguieron la practica contraria a la de la Iglesia romana, bautizando a los que ya habian sido bautizados por herejes o cismáticos, no creían *rebautizarlos,* sino simplemente bautizarlos verdaderamente por vez primera De la abundante bibliografía entresacamos sólo BARDY, G , «Baptismale controverse», en *Catholicisme* I (París 1948) 1232-1234, CARDMAN, F , *Cipriano y Roma la controversia bautismal* Concilium 178 (1982) 188-198, LAMBROUSSE, M , *Le baptême des hérétiques d'apres Cyprien, Optat et Augustin, influences et divergences* REA 42 (1996) 213-222

57 CIPRIANO, *Ep* 71,2,3 BM 189.

58 ID , *Ep* 73,4,2 BM 192

59 Cf ORIGENES BM 135

Las tres Personas de la Trinidad son los Testigos divinos que certifican la validez del acto bautismal [60]

A pesar de la herejía o del cisma, el bautismo de los herejes y cismásticos es también *baptismus Ecclesiae,* bautismo de la Iglesia Madre que engendra y alumbra hijos, a todos por igual El bautismo es celebrado siempre *en la Iglesia,* en ese organismo místico cuyos linderos carismáticos no coinciden con los límites canónicos

El bautismo confiere al bautizado siempre la misma salvación, la misma gracia, sea cual fuere la Iglesia en la que es bautizado

Empiezan a ver el bautismo como vinculo de unión entre todos los bautizados, por encima de las separaciones de herejías y cismas. Dirigiéndose a los arrianos, Anfiloquio de Icono les dice

> «Somos hermanos, no enemigos Un mismo bautismo nos engendro, aunque luego vosotros hayais deshonrado los dolores de vuestra madre No deshonreis los dolores de vuestra madre ni negueis la noble raza de vuestros hermanos, comprobemos juntos como hermanos que somos servidores de un mismo Rey, y no de muchos que se ponen asechanzas» [61]

La misma convicción reaparece en Occidente en la polemica con los donatistas

> «No podeis dejar de ser hermanos los que una misma madre os engendro en las entrañas de los sacramentos y Dios Padre recibio de idéntica manera como hijos adoptivos» [62] «Mira, hermano Parmeniano, entre nosotros no pueden llegar a romperse del todo los vínculos de una santa fraternidad» [63]

San Agustín tenía las ideas claras al respecto Separados en la comunión eclesial, están unidos en el único bautismo

> «(La Iglesia) esta dividida en cuanto al vinculo de la caridad y de la paz, pero esta unida en el unico bautismo Por eso la Iglesia es una y solo a ella se le llama "catolica" Lo que ella tiene en comun con

[60] Cf *Tratado tipartito* 127 BM 60, OPTATO DE MILEVI, o c , V,1 CSEL 26,118 ¿La triple inmersion, la triple invocacion trinitaria y la intervencion de las tres divinas Personas no darian como resultado tres especies distintas de bautismo? Teodoro de Mopsuestia y Ambrosio de Milan se plantean y resuelven el problema casi en identicos terminos, cf TEODORO MOPS , *Hom* XIV,20-21 TONNEAU 443-447, AMBROSIO, *De Sp S* III,4,28 CSEL 79,181

[61] Citado en TIMOTEO I, patriarca de los nestorianos, *Ep I ad Salomonem* CSCO Syri, 67,16

[62] OPTATO DE MILEVI, o c , 4,2 (103) «Son hermanos nuestros sin duda, aunque no buenos Estamos efectivamente unidos por un mismo nacimiento espiritual» 3,8 CSEL 26,92

[63] ID , o c , 4,2 CSEL 26,104

las partes que se han separado de la unidad es ella la que lo generó, y no ellos, porque no es algo que la división originó, sino algo que conservaron de la Iglesia» [64]

Gusta de enumerar los bienes que los católicos comparten con los donatistas «Bautismo común, evangelio común, sacramentos comunes, escrituras comunes» [65]

Cabría señalar en la concepción de algunos Padres ciertos matices que hoy día parecerían un tanto rigurosos Por ejemplo, el que el bautismo «sólo produce frutos de salvación y de paz en el seno de la Iglesia» [66], o que el bautizado en la herejía o el cisma «queda gravemente herido por el cisma» [67], o que no accede a los bienes interiores de la Iglesia, etc

Esta doctrina sufrió un largo eclipse en las Edades Media y Moderna Los encuentros ecuménicos han contribuido sin duda en nuestros días a recuperar y a clarificar las ideas en este campo.

Los documentos del Vaticano II proclaman varias veces que el bautismo es el fundamento del ecumenismo, en cuanto que constituye el vínculo sacramental de unidad entre los fieles de todas las confesiones Este vínculo es a la vez institucional e interior El esfuerzo ecuménico debería partir de estas premisas que vamos a recordar brevemente Donde hay verdadero bautismo, hay incorporación a la única Iglesia de Cristo, no en sentido burocrático y social (simple constatación de un vínculo de sociedad), sino en virtud del don del Espíritu Radicalmente, la unidad prevalece sobre la división la unidad en su germen, en su momento inicial y fundacional, en el que ya está dado todo lo que debe desarrollarse. De parte de Dios la unidad está siempre dada, al menos en su fundamento, que es la gracia bautismal Aquí están las bases para un sano movimiento ecuménico

El principio se establece con toda rotundidad en los documentos del Vaticano II

> «Por el sacramento del bautismo, siempre que sea debidamente *(rite)* conferido según la institución del Señor y recibido con la debida disposición de ánimo, el hombre se incorpora realmente a Cristo crucificado y glorificado Por consiguiente, el bautismo constituye un vínculo sacramental de unidad entre todos los que han sido regenerados por él» (UR 22)
>
> «La Iglesia se siente unida por muchas razones *(plures ob rationes)* con todos los que se honran con el nombre de cristianos a causa

[64] *De bapt* 1,10,14 CSEL 51,158
[65] *De bapt* 4,17,24 CSEL 51,251, cf *Ep* 89,7 CSEL 34,424, *De cons evang* 4,6,7 CSEL 43,402
[66] AGUSTÍN, *Contra Crescon* 1,34 PL 43,463-464
[67] AGUSTÍN, *De bapt* 1,6 PL 43, 115

del bautismo *(baptizati)*, aunque no profesen la fe en su integridad o no conserven la unidad de la comunion bajo el sucesor de Pedro» (LG 15)

«Quienes ahora nacen en estas Comunidades [separadas de la comunion plena] y son instruidos en la fe de Cristo, no pueden ser acusados del pecado de la separacion y la Iglesia catolica los abraza con respeto y amor fraternos En efecto, los que creen en Cristo y han recibido debidamente *(rite)* el bautismo estan en una cierta comunion, aunque no perfecta, con la Iglesia catolica *(in quadam cum Ecclesia catholica communione etsi non perfecta)* Justificados por la fe en el bautismo *(ex fide in baptismate)*, se han incorporado a Cristo, por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos y son reconocidos con razon por los hijos de la Iglesia catolica como hermanos en el Señor» (UR 3) [68]

«Aquella unidad "que Cristo concedio desde el principio a la Iglesia creemos que subsiste indefectiblemente en la Iglesia catolica y esperamos que crezca hasta la consumacion de los tiempos" (UR 4) Cristo da permanentemente a su Iglesia el don de la unidad» (CIC 820)

La relacion entre las Iglesias no se puede formular simplistamente como la relacion «Iglesia verdadera-Iglesias falsas», «Iglesia santa-Iglesias no santas» En efecto,

«fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificacion y de verdad, que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, empujan hacia la unidad catolica» (LG 8)

En LG 15 se mencionan la Sagrada Escritura, otros sacramentos, comunion en la oracion y en otros bienes espirituales, una verdadera union en el Espiritu Santo, que «actua, sin duda, tambien en ellos y los santifica con sus dones y gracias y, a algunos de ellos, les dio fuerzas incluso para derramar su sangre»

«Ademas, de entre los elementos o bienes que conjuntamente edifican y dan vida a la propia Iglesia, se pueden encontrar algunos, mas aun, muchisimos y muy valiosos, fuera del recinto visible de la Iglesia catolica la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza, la caridad, y otros dones interiores del Espiritu Santo, y los elementos visibles, todas estas realidades, que proceden de Cristo y conducen a el, pertenecen por derecho a la unica Iglesia de Cristo» (UR 3)

[68] Este principio es propuesto reiterativamente en los documentos que derivan del dialogo ecumenico ver las principales referencias en P LLABRES, «La Iniciacion Cristiana en el dialogo ecumenico» en AA VV , *Fundamentos teologicos de la Iniciacion Cristiana* (Culmen et Fons 1 Madrid 1999) 57-59

> «La vida cristiana de estos hermanos se nutre de la fe en Cristo y se fomenta con la gracia del bautismo y la escucha de la Palabra de Dios Se manifiesta en la oracion privada, en la mediacion biblica, en la vida de la familia cristiana, en el culto de la comunidad congregada para alabar a Dios» (UR 23)

El unico bautismo, alli donde es debidamente celebrado, funda *ya* el Reino de Dios, aunque toda comunidad de salvacion debe reconocer que *todavia no* es *el* Reino de Dios Por eso el bautismo recibido (si se quiere, el caracter bautismal) es, en cada uno de los bautizados y en el seno de todas las confesiones, como una llamada a la comunion plenaria una llamada perenne a reconstruir la unidad entre todos los miembros del Cristo unico y total La gracia bautismal debe despertar y alentar en todo bautizado la aspiracion a la comunion plenaria (para si y para todos los cristianos), debe ser una provocacion a la accion ecumenica Por el don comun del bautismo las Iglesias cristianas estan llamadas a vivir en tension hacia un futuro que exprese mejor el significado de la salvacion que nos es otorgada en el bautismo

> «El bautismo por si mismo es solo un principio y un comienzo, porque todo el tiende a conseguir la plenitud de vida en Cristo Asi pues, el bautismo se ordena a la profesion integra de la fe, a la incorporacion plena en el organismo de la salvacion, como el mismo Cristo lo quiso, y finalmente a la plena participacion en la comunion eucaristica» (UR 22)
>
> «El Espiritu suscita en todos los discipulos de Cristo el deseo de trabajar para que todos se unan en paz, de la manera querida por Cristo, en un solo rebaño bajo un solo Pastor La Madre Iglesia no deja de orar, de esperar y de trabajar para conseguirlo y anima a sus hijos a purificarse y renovarse para que la señal de Cristo brille con mas claridad en el rostro de la Iglesia» (LG 15, cf AG 6) [69]

El reconocimiento de este hecho de fe tiene maxima importancia en la situacion actual de una cristiandad fraccionada

[69] Encontramos un eco de estas ideas en el Documento de Lima *Bautismo Eucaristia Ministerio* de la Comision *Fe y Constitucion* del Consejo Ecumenico de las Iglesias n 5 «Por el unico bautismo los cristianos son llevados a la union con Cristo y a la de unos con otros son introducidos en la vida de la Iglesia universal lo mismo que en la de la comunidad de la Iglesia local Nuestro bautismo comun que nos une a Cristo mediante la fe es pues un lazo esencial de unidad nos empuja a confesar y a servir al unico Señor, como un solo pueblo en cada lugar y en el mundo entero Asi nuestra union bautismal en Jesucristo constituye una llamada a las Iglesias a superar sus divisiones y a llegar a la union visible total»

III. BAUTISMO Y MUNDO VENIDERO [70]

Según Sto. Tomás, «la gloria celestial es el fin universal de los sacramentos» [71]. Lo es especialmente del bautismo por ser sacramento de iniciación por antonomasia [72]: en el origen de las cosas está inscrito ya el fin; el *alpha* de la inserción en Cristo está anunciando ya el *omega* de la plena identificación con él.

«El bautismo, puerta de la Vida y del Reino» (RICA y RBN 3), es *sacramento de la Gloria, sacramento del futuro. Sacramenta caelestia* llama san Ambrosio a los sacramentos de la iniciación [73]. La faceta escatológica constituye un aspecto importante de la teología del bautismo; afirmarla es mucho más, como veremos, que considerar el sacramento como póliza de seguro para la vida eterna.

1. La celebración bautismal, «signo escatológico»

El ritual del bautismo está plagado de ritos y símbolos que hacen referencia a la consumación escatológica; casi se puede decir que todo él es un *signo escatológico*. La catequesis mistagógica de los Padres fue sensible a esta significación proléptica de los ritos bautismales [74].

Ya el rito de la inscripción del nombre del candidato en los libros de la Iglesia equivale a inscribirse como ciudadano del cielo [75]. El catecumenado se concibe como un tiempo de aprendizaje de las cos-

[70] Cf FABRIS, R , «Il senso escatologico del Battesimo», en *Parole di vita* 4 (1973) 281-290

[71] *STh* III, q 66, ad 1

[72] Esta dimensión escatológica se daba ya en las iniciaciones antiguas, p e , en los gnósticos, sobre todo entre los marcosianos y en el hermetismo, en Salustio y en Plutarco, cf Y VERNIERE, «Iniciación y escatología en Plutarco», en AA VV , *Los ritos de iniciación* (col Teshuva, 4, Bilbao 1994) 143-155, R TURCAN, «Initiation», en *RAC* 154-155

[73] Cf *De Abr* 1, 59 CSEL 32/1, 540, *In ps* 118, prol , 2 CSEL 62, 4, *De sacr* I, II, 6, IV, II, 7 SCH 25bis, 64 y 104

[74] Lo fue especialmente la de Teodoro de Mopsuestia, cf P BRUNS, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodors von Mopsuestia* CSCO, 549 (Lovaina 1995) 328-344, I OÑATIBIA, *La vida cristiana, tipo de las realidades celestes Un concepto básico de la teología de Teodoro de Mopsuesta* Scriptorium Victoriense I (1954) 100-133 (esp 111-118); ID., *El misterio del bautismo en la catequesis de Teodoro de Mopsuestia* Teología y Catequesis 18 (1986) 217-240 (esp 230-234)

[75] Porque la Iglesia es «una imagen de las realidades celestiales en este mundo» TEODORO MOPS , *Hom* 12, 11-14 TONNEAU 339-345 «Inscrito en este libro, lo estarás también en el de arriba» BASILIO, *Hom* 13 PG 31, 440A «Dadme vuestros nombres para que los escriba con tinta, el Señor los grabara en láminas incorruptibles, esculpiendolos con su propio dedo, como otrora la ley de los hebreos» GREGORIO DE NISA, *Adv eos qui differunt bapt* PG 46, 417B

tumbres que tienen vigencia en el cielo [76]. Las unciones tienen que ver con el combate en la milicia celestial en la esperanza del premio en el cielo [77]; otras veces son símbolo de la vestidura de inmortalidad [78]. Las palabras del pacto del catecúmeno con Dios en el rito de la renuncia a Satán y adhesión a Cristo quedan registradas en el cielo [79]. El volverse hacia el oriente para adherirse a Cristo se interpreta como un deseo de retornar al Paraíso [80]. Las mismas vestiduras del pontífice reflejan el esplendor del mundo nuevo en que introduce [81]. El baptisterio (con su decoración y su estructura frecuentemente octogonal: el número ocho, símbolo del mundo futuro) es por sí mismo un símbolo del Paraíso cuyas puertas franquea el bautismo [82]. El acto mismo bautismal, en cuanto que es travesía de una ribera a la otra y, sobre todo, inmersión en *(eis)* el nombre de la Trinidad, es, para la tradición, sinónimo de entrar en la gloria [83]. La vestidura blanca que se le impone, *vestidura de inmortalidad*, recuerda al bautizado la gloria de la resurrección que le espera [84]. El *orarium* o pañizuelo de lino que el padrino extendía sobre la cabeza del candidato era signo de la condición libre a la que es llamado quien va a ser ciudadano del cielo [85]. La entrega del cirio encendido después del bautismo se ha entendido también con referencia a la vida eterna. Por fin, el cortejo de los neófitos que se encaminan a la asamblea eucarística es interpretado también en sentido escatológico:

[76] Cf Teodoro Mops , *Hom* XII, 15-16 Tonneau 345-349

[77] Cf Ambrosio, *De Sacr* I,2,4 y 6. SCH 25bis,62-62

[78] Cf Teodoro Mops , *Hom* XIII, 17-18 Tonneau 395-399

[79] Cf Juan Crisostomo, *Cat Baut* II, 17 y 20, IV, 31 SCH 50, 143, 145 y 198, Ambrosio, *De Sacr* I, II, 6, *De myst* I, II, 5 SCH 25 bis, 62-64 y 158

[80] Cf Cirilo de Jerusalen, *Cat myst* I, 9 SCH 126, 98, ver J Danielou, *L'entree dans l'histoire du salut baptême et confirmation* Foi Vivante 36 (París 1967) 25-29

[81] Cf Teodoro Mops , *Hom* XIII, 17 Tonneau 395-397, XIV, 14 (431)

[82] Cf L de Bruyne, «La décoration des baptisteres paléochrétiens», en AA VV , *Miscellanea Mohlberg* I (Roma 19948) 189-220, F J Dolger, *Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses* AC 4 (1934) 153-187, A Khatchatrian, *Origine et typologie des baptistères paléochrétiens* (París 1982), Scordato, C , «Ogdoas», en AA VV , *Gli spazi della celebrazione rituale* (Milan 1984) 245-269, P van Dael, «Purpose and Function of Decoration Schemes in Early Christian Baptisteries», en AA VV , *Fides sacramenti Sacramentum fidei FS P Smulders* (Assen 1981) 113-135

[83] Es de notar la mención de la *vida eterna* en la misma fórmula bautismal, en las liturgias hispana y galicana La salida de las aguas recuerda la resurrección final. en ese momento, «la voz de los sacerdotes es como el sonido de la trompeta que se escuchará al final de los tiempos» (Narses, *Hom* 21 Lettr Chrét 7,201); cf también Teodoro Mops , *Hom* XIV, 5 Tonneau 411-413

[84] Cf Teodoro Mops , *Hom* XIV, 26 Tonneau 455-457

[85] Cf Teodoro de Mops , *Hom* XII, 19 (401), XIV, 1 (405)

«Inmediatamente despues de vuestro bautismo os colocareis de pie delante de mi trono elevado, en prefiguracion de la gloria que tendreis en el cielo La salmodia os acogera como un preludio del concierto de alli arriba Las antorchas que tendreis encendidas figuraran la celestial procesion de luces en la que iremos alli al encuentro del Esposo» [86]

Varias figuras bíblicas del bautismo daban ocasión a los mistagogos antiguos para insistir en este simbolismo escatológico los cuatro ríos del paraíso, el diluvio, juicio de Dios que destruye un mundo de pecado, evoca el juicio escatológico (cf Mt 24,37ss) y da comienzo a un mundo nuevo [87], el paso del mar Rojo, que segun los profetas anunciaba un nuevo Éxodo al final de los tiempos, la travesía del Jordan que dio paso a la Tierra prometida, el carro de fuego que arrebató al cielo a Elías [88], el bautismo de Jesús en el Jordan, con los *cielos abiertos*

Resume bien este primer punto un testimonio que nos llega del s V

«Si el unico sentido del bautismo fuera el perdon de los pecados, ¿por que bautizar a los niños recien nacidos, que no han experimentado aun el pecado? Mas el misterio del bautismo no se limita a esto, es una promesa de dones mayores y mas perfectos En el estan las promesas de los gozos futuros, es figura de la resurreccion futura, comunion con la Pasion del Señor, participacion en su resurreccion, manto de salvacion, tunica de alegria, vestidura de luz, o mejor, luz el mismo» [89]

2 El bautismo, anticipación de la salvación plenaria

Porque utiliza símbolos que son categorías de anticipación, en la celebración bautismal el futuro simbolizado por ellos se hace realmente presente la plenificacion escatológica de la salvacion se anticipa en ella sacramentalmente

El NT se vale de diferentes registros para relacionar (e identificar) el bautismo con los *últimos tiempos* La primera predicacion del bautismo cristiano, tanto en conexión con el bautismo de Juan como con Pentecostés, lo vincula con la purificacion escatológica y con la efusión del Espíritu anunciada para los *últimos tiempos* (cf Mt 3,11,

[86] Gregorio Nacianceno, *Or* 40,45 SCH 358,308

[87] Cf J Danielou, *Deluge bapteme jugement* Dieu Vivant 8 (1947) 97-111

[88] Cf J Danielou, *Le symbolisme baptismal du vehicule* SE 10 (1958) 127-138

[89] Teodoreto de Ciro, *Haereticarum Fabularum Compendium* V 18 PG 83,512AB

Lc 3,16, Hch 1,5, 2,16-21) Las alusiones a la *herencia* en contexto bautismal están relacionando también claramente el bautismo con la vida futura (cf Rom 8,17; Gál 4,7, Ef 1,13-14, Tit 3,7, 1 Pe 1,3-4) El concepto de *arras (arrabôn)* empleado en conexión con el bautismo hace pensar en éste como una especie de prenda, anticipo, entrada o fianza de la resurrección futura, como una participacion anticipada de la glorificación final (cf Rom 8,23, Ef 1,14; 2 Cor 1,22, 5,5) La *marca (sphragis)* impresa en el bautismo se concibe como una defensa para la crisis final (cf Ef 4,30) Por ultimo, las alusiones a la nueva creación (nueva humanidad, cielos nuevos y tierra nueva) en relación con el bautismo se están refiriendo tambien al futuro escatologico

La tradicion de los Padres no comulgó con el parecer extremoso del gnóstico Menandro, que sostenía que los bautizados, en virtud de la resurrección recibida en el bautismo, no podían ya morir [90], pero afirmó desde el principio, en términos más comedidos, la dimensión escatológica del bautismo Ireneo, parafraseando Ef 1,14, habla del bautismo como *sello de la vida eterna* [91] Para Clemente Alejandrino, la gracia que Dios otorga al neófito en el bautismo es ya la salvación perfecta concibe el don bautismal como algo homogéneo y esencialmente identico a la salvación que nos será comunicada mediante la intuición de Dios [92]

La catequesis patristica gustaba de presentar a los neófitos el momento del bautismo como el de su solemne entrada en el Reino o en el palacio del Rey celestial [93] Narsés dirá que los neofitos, que han compartido la muerte-resurreccion de Cristo en el bautismo, «recorren con él el camino nuevo de la resurreccion de los muertos e imitan aquí abajo la conducta de los habitantes del cielo» [94] Explicaban la presencia de los ángeles en la celebracion bautismal como una demostración de que el acontecimiento que está viviendo la Iglesia se sitúa ya en el cielo El bautismo marca el inicio de la *vida angélica (bíos angelikós)*, una vida de auténtica convivencia con los habitantes del cielo Se afirma una cierta connaturalidad entre la existencia inaugurada por el bautismo y la vida eterna.

[90] Cf IRENEO, *AH* I, 23, 5 SCH 264,320

[91] *Demonstr* 3 BM 37

[92] Cf *Paed* I, 25, 3-26, 1, SCH 70,158, ver A ORBE, *Teologia bautismal de Clemente Alejandrino segun Paed* I, 26, 3-27, 2 Greg 36 (1955) 410-448 (esp 423-425)

[93] «Empezamos a franquear las puertas de la Jerusalen celestial cuando fuimos iluminados en los sacramentos de salvacion» MAXIMO DE TURIN, *Serm de Epiph* 11 PL 57, 283C, cf JUAN CRISOSTOMO, *Cat Baut* I, 2 SCH 366, 114-116, AMBROSIO, *Expl ps* 118, 16, 21 CSEL 62,364

[94] *Hom* 21 Lettr chret 7,204

La razón profunda de esta dimensión escatológica del bautismo nos la ha dado Narsés en el texto que acabamos de aducir. No es otra que su dimensión cristológico-pascual: al ponernos en comunión con la Pascua de Cristo, nos introduce en la Gloria con él. Porque el final de la historia se inauguró ya en la resurrección de Cristo, «primogénito de entre los muertos, primicias de los que han muerto» (1 Cor 15,20: Col 1,14-20). La historia humana fue recapitulada en la resurrección de Cristo. El futuro de la salvación se hizo presente en la resurrección de Cristo. *Passio Christi regni fuit imago caelestis* [95]. La gloria del Resucitado es ya *la Gloria;* el misterio pascual nos abrió el acceso al mundo futuro ya desde ahora. La humanidad pascual de Cristo es «el camino nuevo y vivo a través del velo» (Heb 10,20). «Gracias a ti, [oh Pascua], se han roto las puertas del infierno... el pueblo de abajo resucitó de entre los muertos y a los ejércitos de arriba se ha agregado un coro desde la tierra» [96].

El futuro de la salvación se hace presente anticipadamente en el bautismo, porque ya está ocultamente presente en la Pascua del Señor. En el bautismo ya hay una participación real en la resurrección de Cristo (con todas las limitaciones inherentes al modo sacramental); hay por tanto una primera comunión real con el *eschaton*, con la gloria. El bautismo es profecía del Reino, porque es anamnesis de la Pascua. El mundo futuro no es distinto del mundo nuevo en que nos introduce el bautismo; la vida eterna no es distinta de la vida nueva del Resucitado que nos comunica el bautismo. La diferencia estriba sólo en el modo de poseer y de gozar.

La primera experiencia del misterio pascual y la primera pregustación del Reino coinciden en el tiempo.

3. El bautismo, una primera pregustación del Reino

Apoyándose en la significación de la expresión *arras*, Teodoro de Mopsuestia afirma que el bautismo nos proporciona ya una real participación en los bienes celestiales [97]. Cabe aplicar ya a los neófitos lo que RICA 27 afirma de los que participan de la primera Eucaristía: que «... son introducidos en el tiempo del pleno cumplimiento de las promesas y saborean de antemano el reino de Dios»; les es dado contemplar los primeros destellos del *eschaton* luminoso y pregustar la plenitud de la salvación. Con razón ese mismo ritual llama a los sacramentos de la iniciación cristiana *sacramentos que dan la vida eterna* (RICA 377).

[95] AMBROSIO, *In ps.* 118, XIV, 43: CSEL 62, 328.
[96] PS. HIPOLITO, *Hom sobre la Pascua,* 62: SCH 27, 191.
[97] Cf. TEODORO MOPS., *Hom.* XIV, 6: TONNEAU 414-416.

Los Santos Padres hablan también, desde distintos ángulos de vista, de participación anticipada. Teodoro de Mopsuestia, por ejemplo, desde la dimensión eclesial del bautismo y comentando Mt 16,18, dice:

> «Lo dice esto, porque la Iglesia tiene la llave para el reino de los cielos. Quienquiera que tenga relación con ella la tendrá exactamente igual con las realidades celestiales. Es decir, quien pertenece a la Iglesia y es incorporado a ella es partícipe *(meritès)* y heredero del cielo» [98].

Pero esta participación, que es real, es sólo *participación*. Por definición, no se posee *todo*, sino sólo una *parte*. Solamente primicias *(arrabôn)*, aún no la plenitud del don. Realidad celestial, sí, cargada de futuro, pero realidad germinal. Participación real, sí, pero no participación plenaria. La participación en las realidades celestiales que el bautismo otorga es de carácter embrionario: en grado limitado, en la oscuridad de la fe, como corresponde al estadio de la Iglesia.

> «Ahora recibimos una participación parcial del Espíritu de Dios, como anticipación y preparación de la incorruptibilidad, habituándonos poco a poco a asir y llevar a Dios. Es lo que el Apóstol llama "prenda", porque es una parte de esa gloria que nos promete Dios. Esta prenda que habita en nosotros nos hace ya espirituales; el elemento mortal es ya asumido por la inmortalidad y el espíritu que está en nosotros nos hace gemir y clamar al Padre. Si, pues, desde ahora, por haber recibido esta prenda, clamamos; ¡Abba, Padre!, ¿qué será cuando, resucitados, le veamos cara a cara?» [99].

Teodoro de Mopsuestia se vale de dos analogías para subrayar este carácter embrionario de la participación que confiere el bautismo: la diferencia que va de un niño a un adulto en lo que respecta al ejercicio de sus facultades y entre el semen y el organismo ya desarrollado [100].

El bautismo nos hace vivir ya la plenitud escatológica, pero como algo futuro, como algo que se nos da ya, aunque en plenitud sólo se nos dará en la otra vida. Esto está llamado a curar nuestra autosuficiencia.

> «En vez de las cosas que son imágenes de la vida futura, experimentaremos plenamente su realidad. En vez de la unción nos hará partícipes del señorío; en lugar del vestido blanco, de la alegría (escatológica); en lugar del ósculo de los bautizados, de la paz bendita

[98] *Comm. in Mt fragm.*. REUSS 129.
[99] IRENEO, *AH,* V, 8, 1: SCH 153, 93-97.
[100] Cf. *Hom.* XIV, 10 y 28: TONNEAU 423 y 459-461.

(que significa) que solidariamente tenemos comunion en la vida verdadera en el mundo futuro, en vez de encontrarnos en la iglesia, se nos considerara dignos de ser domesticos de Dios en la revelacion de los misterios espirituales, en vez del brillo de las lamparas, la luz del conocimiento, en lugar del pan de su Cuerpo y del caliz de su Sangre, la comunion con el en su reino en la vida de los siglos de los siglos, cuyo dominio no pasa » [101]

IV BAUTISMO Y ESPIRITU SANTO

Desde los primeros testimonios, bautismo y Espíritu Santo aparecen estrechamente ligados Es todo un indicio la frecuencia con que en el NT encontramos la expresión *bautizar en el Espíritu Santo* (Mt 3,11, Mc 1,8, Lc 3,16, Jn 1,33, Hch 1,5, 11,16) y el binomio *agua-Espíritu* como los dos elementos constitutivos del bautismo Su relación con el Espíritu Santo aparece como una nota característica del bautismo cristiano y como la razón de su superioridad sobre todos los demas bautismos La dimension pneumatologica es pieza clave en la teologia del bautismo

Al igual que en la realización histórica de la salvación, tambien en su actualización sacramental (concretamente en el bautismo) el papel del Espíritu Santo es doble es agente principal y, al mismo tiempo, don del acontecimiento salvífico Por una parte, el bautismo es obra del Espíritu Santo, y, por otra, la *efusión del Espíritu* es efecto del bautismo.

1 El Espíritu Santo, agente del misterio bautismal

Por de pronto, en el NT el Espíritu aparece como sujeto agente de operaciones que tienen lugar en el bautismo Rom 8,2 (liberación del pecado); Jn 3,5 6 8 (nuevo nacimiento), Tit 3,6 (nuevo nacimiento y renovación), Gál 4,5-6 (filiación divina), Rom 8,9 (pertenencia a Cristo), 1 Cor 12,13 (incorporación a la Iglesia), 1 Cor 6,11 (santificación y justificación), 1 Pe 1,2 (santificación), Ef 1,13, 4,30 (sello) [102]

La tradición de los Santos Padres es unánime en afirmar que al bautismo la eficacia le viene del Espíritu Santo La venida del Espíritu invocada en la bendicion del agua informa, bendice y consagra las aguas bautismales comunicándoles la fuerza de regenerar «Si

[101] JUAN DE APAMEA, *Ep* 1 citado en A GRILLMEIER, «Die Taufe Christi », en AA VV , *Fides sacramenti Sacramentum fidei* p 166, n 116

[102] La autoria del Espiritu Santo se expresa en estos textos a veces mediante el genitivo subjetivo y otras veces mediante las preposiciones *en* y *ek*

hay una gracia en el agua, no le viene de su naturaleza, sino de la presencia del Espíritu»[103]

Los Padres atribuyen al Espíritu Santo prácticamente la totalidad de los efectos que emanan del bautismo Es como agua purificadora o fuego escatológico que destruye cuanto lleva signo de pecado[104] La regeneración espiritual es también obra suya, Teodoro de Mopsuestia contempla al Espíritu Santo como la mano divina que, en el seno materno de la Iglesia, va modelando y formando la nueva criatura inmortal[105] El *hombre nuevo*, con la imagen divina restaurada que surge del baño bautismal, se debe también a su acción[106] La adopcion filial que resulta del bautismo es una consecuencia de la efusión del Espíritu sobre el bautizado[107] Asimismo la configuración con Cristo mediante la *sphragis*[108] Por último, la constitución de la *koinônia* de todos en la unidad de la Iglesia por el bautismo es también obra del Espíritu[109] Dídimo el Ciego sintetiza así la pluriforme actividad del Espíritu en el bautismo

> «El Espiritu Santo, como Dios, juntamente con el Padre y el Hijo, nos renueva en el bautismo del estado de deformidad en que nos encontramos nos devuelve a la belleza originaria, nos llena de su gracia de manera que en adelante nada podamos tener que no sea apetecible, nos libra del pecado y de la muerte, de terrenos que somos, es decir de tierra y ceniza, nos hace espirituales y participes de la gloria divina, hijos y herederos de Dios Padre, conformes a la imagen del Hijo y coherederos con el, a cambio de la tierra nos de-

[103] Basilio, *De Sp S* 15, 35 SCH 17bis, 368

[104] Cf, entre otros, Clemente Alej, *Ecclogae propheticae* 8,2 25,4 GCS 17, Clem 3, 139 y 144, cf C Nardi, *Il battesimo in Clemente Alessandrino* (Studia Ephemeridis *Augustinianum* 19, Roma 1984) 84-86, 226-231

[105] Cf *Hom* XIV,9 Tonneau 421-423 «El Espiritu Santo es el principio de esta regeneracion» Agustin, *Ep 98 ad Bonif* 2 CSEL 34 521 Lo relacionan con la accion del mismo Espiritu en la Encarnacion del Verbo, cf, entre otros muchos, Leon Magno, *Ep* 31, 3 PL 54,792B, y Filoxeno de Mabbug, *Com al prol de Juan* CSCO 381, 37-38

[106] «Tambien ahora el agua presta la materia (como en la creacion primera), mas todo lo hace la gracia del Espiritu» Juan Crisostomo *In Jo hom* 25, 2 PG 59, 156A «Hoy no es con arcilla, sino con el Espiritu Santo como crea y modela al hombre, como creo y modelo a Cristo en el seno de la Virgen» Id, *In ep ad Col comm hom* 6, 4 PG 62,342C

[107] «Siendo criaturas no se habrian hecho hijos si no hubieran recibido el Espiritu de Aquel que es real y verdaderamente Hijo por naturaleza» Atanasio, *Contra Ar* 2, 59 PG 26,273A cf Basilio, *De Sp S* 15, 36 SCH 17,171-172, Teodoro de Mopsuestia, *Hom* XI, 7 Tonneau 296 297

[108] «El Espiritu es quien todavia hoy marca las almas, como con un sello, en el bautismo» Cirilo de Jerusalen, *Cat Baut* XVI, 24 PG 33,952B

[109] «En esta verdad creemos, en ella somos bautizados y constituimos todos un solo cuerpo segun la operacion del Espiritu Santo, en el momento del bautismo Por esta accion del Espiritu somos hijos de Dios y formamos el unico cuerpo de Cristo, Señor nuestro » Teodoro Mops, *Hom* XIV, 21 Tonneau 447

vuelve el cielo y nos otorga generosamente el paraíso; nos hace más gloriosos que los ángeles; con las aguas de la piscina divina apaga el fuego tan grande e inextinguible del infierno»[110].

La catequesis patrística vio reflejado anticipadamente este protagonismo del Espíritu en algunas de las tradicionales figuras bíblicas del bautismo: en el Espíritu de Dios que se cernía sobre las infecundas y desordenadas aguas primordiales de la creación, para fecundarlas (como principio animador de la nueva creación, como fuente de la nueva vida)[111]; en la paloma que, después del diluvio, vuelve al arca de Noé (el Espíritu que trae a la Iglesia la reconciliación obrada por Cristo)[112]; en la nube que acompañaba al pueblo israelítico en su travesía del desierto; en el ángel que removía de tarde en tarde las aguas de la piscina de Betesda; pero, sobre todo, en el Espíritu que, en forma de paloma, descansó sobre Jesús en el bautismo del Jordán.

Profundizando un poco en este protagonismo del Espíritu Santo en el acontecimiento bautismal, tenemos que decir que, si el bautismo comporta una comunión real con el misterio pascual de Cristo y con la salvación plena escatológica, se debe a que ambos momentos de la historia de la salvación se hacen realmente presentes en la celebración de la Iglesia gracias a la acción del Espíritu.

Con toda justicia cabe, pues, afirmar que el bautismo es también acto del Espíritu Santo (al mismo tiempo que acción de Cristo).

2. El Espíritu Santo, don del bautismo

«El Espíritu Santo no sólo nos da los dones divinos, sino que él mismo es el don supremo que procede del amor común del Padre y del Hijo y con razón se le considera y llama "Don del Dios Altísimo"»[113]. Esto se cumple también en el sacramento del bautismo. Independientemente de lo que hayamos de decir más adelante sobre el sacramento de la confirmación como el sacramento de la comunicación del Espíritu Santo, la Iglesia ha profesado desde los orígenes

[110] DIDIMO ALEJANDRINO, *De Trin* 2,12 PG 39,668A-669A

[111] Cf TERTULIANO, *De bapt* 4,1 BM 94, cf B BERNARDO, a c , 244-249 Ver también DIDIMO DE ALEJANDRIA, *De Trinit* PG 39,692C Conocían esta tipología Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo, Narses y, en Occidente, Ambrosio y Agustín, entre otros

[112] Cf DIDIMO DE ALEJANDRIA, *De Trin* 2 PG 39,697AB , CIRILO DE JERUSALEN, *Cat* XVII,10 PG 33,982, JUAN CRISOSTOMO, *Hom in Laz*, 6 PG 48,1037-1938, AMBROSIO, *In Lc* 2,92 CCL 14, 73-74

[113] LEON XIII, Enc *Divinum illud munus* DS 3330

que en el bautismo se da también una real comunicación del Espíritu Santo.

En los Hechos el bautismo aparece desde el principio en estrecha relación cronológica y conceptual con el misterio de Pentecostés: Pentecostés fue el bautismo de la Iglesia; el bautismo es Pentecostés para el cristiano. Ambos acontecimientos —Pentecostés y bautismo— se presentan como el cumplimiento de las promesas del AT que anunciaban para la era mesiánica una gran efusión del Espíritu (cf. Hch 2,15-21). A veces la comunicación del Espíritu acontece antes de conferir el bautismo (Hch 10,44); otras veces se atribuye a la imposición de las manos (Hch 8,17; 9,17; 19,6); mas normalmente se la relaciona directamente con el bautismo (Hch 2,38). Esta diversidad demuestra la soberanía que se reserva para sí Dios Padre para enviar su Espíritu cuando quiere y como quiere.

En Pablo encontramos afirmaciones claras y directas de que el cristiano ha recibido el don del Espíritu Santo, obviamente en el bautismo (Rom 5,5; 1 Tes 4,8); otras veces utiliza expresiones metafóricas: «A todos se nos dio a beber un solo Espíritu» (1 Cor 12,13); el Espíritu *habita* en el cristiano (Rom 8,9.11; Gál 4,6) [114].

Ya vimos que con la expresión *bautizar en el Espíritu* se quiso significar la indisociable conexión entre el bautismo cristiano y la comunicación del Espíritu Santo.

A lo largo de la historia ha sido doctrina común que ya en el bautismo se da una comunicación real del Espíritu Santo [115]. Reflejan bien el sentir general frases apodícticas como estas dos de san Cipriano: «Por medio del bautismo se recibe el Espíritu Santo» [116]; «No hay bautismo donde no hay Espíritu; porque no puede haber bautismo sin el Espíritu» [117]; o esta otra de san Jerónimo: «Es nulo el bautismo de la Iglesia sin Espíritu Santo» [118]. Aunque en ocasiones no queda claro que este efecto se atribuya específicamente al baño bautismal y no al conjunto de los ritos de la iniciación (llamado a veces *bautismo* [119]), sin embargo, frecuentemente se afirma esto de manera enfática [120].

[114] Probablemente quiere expresar la misma idea cuando habla de la *unción* con que han sido ungidos los cristianos (2 Cor 1,21-22, cf. 1 Jn 2,26-27) Quizas identifique con el propio Espíritu Santo la *sphragis* de que habla en Ef 1,13, 4,30 y 2 Cor 1,21

[115] De tarde en tarde se han dejado escuchar en la historia voces discordantes como la de Tertuliano, en el siglo II-III, y de G Dix, en el s xx Cf G W H Lampe, *The Seal,* 7-14 y 18-162

[116] *Ep* 63,8,3 BAC 241,604

[117] *Ep* 74,5,4 BAC 241,697

[118] *Altercatio Luciferiani et orthodoxi,* 6 PL 23,161B Cf Afraates, *Demonstr* VI. *De monachis* PS 1,291 y 294

[119] Cf J Ysebaert, o c., 72-74

[120] Cf , por ejemplo, Cirilo de Jerusalen, *Cat* 3,3 PG 33,429A, *Cat myst* II,6

En sus catequesis, los Santos Padres recomiendan a los *competentes* o *electos* que purifiquen sus almas para recibir al Espíritu Santo en moradas aptas [121], en recipientes limpios [122], en odres nuevos [123]. En la línea de san Pablo, la tradición sigue afirmando que el Espíritu Santo viene al bautizado para fijar en él su morada y convertirlo en su templo [124] y en *pneumatóforo* [125]. El Espíritu comunicado en el bautismo es concebido por la tradición como un germen de vida implantado en el alma [126]. Cirilo de Jerusalén compara la venida del Espíritu Santo sobre el bautizado con su venida sobre el pan y el vino de la Eucaristía [127].

El don del Espíritu Santo, en el bautismo, representa algo así como la síntesis de todos los bienes mesiánicos, de todos los frutos de la redención, el Don perfecto en el que Dios se da por entero:

> «El don del Espíritu Santo valía más que todo lo demás; era el término hacia el que se dirigía todo lo demás. Al poner, pues, lo principal, todo lo demás quedaba comprendido: la victoria sobre la muerte, la destrucción del pecado, la desaparición de la maldición, la terminación de las guerras perpetuas, la entrada en el paraíso, la subida al cielo, la convivencia con los ángeles, la participación en los bienes imperecederos. Porque, en efecto, de todo ello es prenda el Espíritu Santo. Habiendo, pues, hablado de él, dicha queda la resurrección de los muertos, los milagros que realizaría el Señor, la participación en el reino de los cielos y aquellos bienes, en fin, que ni ojo vio, ni oído oyó, ni a corazón de hombre subieron (cf. 1 Cor 2,9). Todo esto, en efecto, nos procuró el carisma del Espíritu Santo» [128].

La mistagogia patrística ve prefigurado al Espíritu Santo, esta vez como don, en algunas de las figuras bíblicas del bautismo: en el Espíritu de Dios que sobrevolaba las aguas primordiales de la crea-

SCH 126,114; JUAN CRISÓSTOMO, *Cat. baut.* II,25: SCH 50,147; MÁXIMO DE TURÍN, *Serm.* 35,3: CCL 23,138.

[121] Cf. ORÍGENES, *In Lev. hom.* 6, 2.

[122] Cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.* 1,5; 3,2: PG 33,377A y 425B.

[123] Cf. MÁXIMO DE TURÍN, *Serm.* 28,3; 65,1: CCL 23,109 y 273.

[124] Limitándonos a los Padres antenicenos, cf. NOVACIANO, *De Trin.*, XXIX, 169: CCL 4,71; CIPRIANO, *Ep.* 69,15,2: BAC 241,660; ORÍGENES, *In Lev. hom.* 6, 2 y 5: SCH 286,275. «Por esta razón bautizamos a los niños: para que les sea concedido... convertirse en morada *(katoikèterion)* del Espíritu»: JUAN CRISÓSTOMO, *Cat. baut.* III,6: SCH 50,154.

[125] «El agua bautismal produce... pneumatóforos»: JUAN CRISÓSTOMO, *In Jo. hom.* 26, 1: PG 59, 153C.

[126] Cf. IRENEO, *Adv. haer.*, IV,31,2: SCH 100,792. «... la semilla de Cristo, es decir, el Espíritu de Dios, que producen por las manos del sacerdote al hombre nuevo concebido en el seno de la Madre y nacido de la fuente bautismal gracias a la fe...»: PACIANO, *Sermo de bapt.*, 6: SCH 410,158.

[127] Cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. myst.* V,19: SCH 126,168.

[128] JUAN CRISÓSTOMO, *In ev. Mt. hom.* 11, 6: BAC 141, 213.

ción (Ambrosio); en la creación del hombre (Juan Crisóstomo); en la paloma mensajera de la paz, en el diluvio (Ambrosio, Dídimo); en la nube que guiaba y protegía a los israelitas en su travesía del desierto (Orígenes, Basilio, Efrén); en el agua que brotó de la roca de Horeb (Tertuliano); en el agua y fuego del sacrificio de Elías (Gregorio de Nisa); en la lluvia fecundante que el mismo Elías obtuvo de Dios (Máximo de Turín); sobre todo, en la paloma que se posó sobre Jesús en el Jordán (Juan Crisóstomo, Ambrosio, Hilario, Jerónimo y Máximo de Turín) y en las lenguas de fuego de Pentecostés (Cirilo de Jerusalén).

Se interpretan como símbolos de comunicación del Espíritu la unción con óleo (algunas veces) y, sobre todo, la crismación. También las unciones, tanto la que precede como la que sigue al rito central, tanto la que se hace con aceite ordinario como la que se hace con aceite perfumado (independientemente de la evolución del pensamiento sobre el sacramento de la confirmación), fueron muchas veces interpretadas por la tradición como símbolos de comunicación del Espíritu en el bautismo. Esta asociación de la unción con la comunicación del Espíritu tiene raíces veterotestamentarias: la unción de reyes y sacerdotes comporta la comunicación del Espíritu (cf. 1 Sam 10,10; 16,13). «El óleo es como el amigo del Espíritu Santo y su servidor; pero también lo anuncia y acompaña» [129]. En la tradición cristiana esta interpretación de la unción sería más antigua que la katártico-apotropaica.

Desde la concepción del agua como símbolo del Espíritu, la expresión neotestamentaria *ser bautizados en el Espíritu* fue interpretada en el sentido de *ser sumergidos en el Espíritu* y, por tanto, como empapados, envueltos y *revestidos del Espíritu* [130].

De esta venida nacen unas relaciones estrechas entre el Espíritu Santo y el bautizado, que, para encarecerlas, algunos autores antiguos no dudan en recurrir al vocabulario nupcial [131]. En esta misma línea, santo Tomás habla de *poseer* y *gozar* de la Persona divina [132].

Consecuentemente, cabe considerar el bautismo como una prolongada epíclesis de la Iglesia. En todas las liturgias bautismales, la invocación a Dios para que envíe su Espíritu sobre los bautizandos

[129] EFRÉN, *De oleo,* 7, 6.

[130] Cf. Lc 24,39. Ver CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.* 17, 12 y 14: PG 33,984C,985C; *Cat. Myst.* III, 4: SCH 126,126; DÍDIMO DE ALEJANDRÍA, *De Trin.,* II,12: PG 39,671B; JUAN CRISÓSTOMO, *In ev. Mt., hom.* 10,4: BAC 141, 207-208. AFRAATES, *Demonstr.* VI. De monachis: PS I,291 y 294. Para la afinidad entre *sumergirse* y *revestirse,* cf. TERTULIANO, *De fuga in persecutione,* 10,2: CCL 2, 1147.

[131] Cf. TERTULIANO, *De anima,* 41,4: CCL 2,844. «En vuestros templos salta de gozo el Espíritu. Tenéis que ser para siempre una cámara nupcial para él»: (Ps.?) EFRÉN, *Hymn. de epiph.,* III,15: CSCO 187,137.

[132] Cf. *STh* I, q.43, a.3: *In I Sent.,* d.14, q.2, a.2 ad 2.

aparece en la bendicion de la fuente bautismal en ella, en todas las tradiciones litúrgicas más variadas, la Iglesia ha querido expresar diáfanamente, recurriendo sobre todo al lenguaje de la tipología, lo que espera del sacramento Pero su epiclesis no se limita a ese momento nuclear, sino que se repite varias veces a lo largo de la celebración, en algunas tradiciones liturgicas con mas insistencia que en otras [133] La invocacion de la Iglesia es escuchada indefectiblemente y en cada bautismo se da una venida *(epiphoitèsis)* del Espíritu, se actualiza el misterio de Pentecostés

Como protagonista del bautismo, el Espiritu actua cual testigo del amor y misericordia de Dios (en sentido descendente) y como alma de la respuesta del hombre a la acción de Dios (en sentido ascendente) Mas como don, utiliza el bautismo a modo de cauce para comunicarse a los creyentes

Esta dimensión pneumatológica del bautismo bien podría considerarse como corolario de las dimensiones pascual y eclesial, toda vez que, por un lado, la efusión del Espiritu Santo forma parte de la plenitud del misterio pascual en el que nos hace comulgar el bautismo, y, por otro, la Iglesia a la que nos incorpora es ella misma sacramento de la efusion del Espiritu Santo

V BAUTISMO Y TRINIDAD

La confesión de fe trinitaria en el corazón mismo de la celebración bautismal, formando con el gesto de la inmersión una única accion sacramental, esta indicando por sí sola que la dimensión trinitaria pertenece a la esencia misma del bautismo Comprobaremos que la tradición considera, por una parte, a la Trinidad como agente principal del evento bautismal, y, por otra, al bautismo como puerta de acceso a la comunión trinitaria Esto quiere decir que la Trinidad es, a la vez, origen y meta de este sacramento

1 La Trinidad, agente principal del evento bautismal

Habria que darlo por descontado, toda vez que la economía de la salvación, que el bautismo actualiza, es obra conjunta del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y más concretamente la Pasión es la revelación suprema de la Trinidad Mas la Escritura y la tradicion se encargan de afirmarlo de modo explícito.

[133] Cf, por ejemplo, S Brock, *Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines* OCA 197 (Roma 1974) 183-218, Schwager, R, *El bautismo como oracion en el nombre de Jesus* Selecciones de Teologia 75/19 (1980) 213-219

El papel activo que cumplen en el bautismo Cristo y el Espíritu Santo ha quedado suficientemente documentado en los respectivos apartados Recogeremos aquí solamente los testimonios que afirman explícitamente el protagonismo de Dios Padre y, sobre todo, los que contemplan la acción de la Trinidad en su conjunto

Según el NT, *Dios Padre* escoge y llama a los que van a ser bautizados (Col 3,12 y Hch 2,19), les hace participar en la resurrección de su Hijo (Rom 6,4, Col 2,12; Ef 2,4-6), los confirma, unge y sella, y les da en prenda el Espíritu (2 Cor 1,21-22, cf Hch 5,32, 11,17, Gál 3,5, 4,6), que es *su* Espíritu (1 Cor 6,11, Rom 8,9 11 15).

La tradición sigue también reconociéndole este protagonismo En los primeros siglos era normal contemplar en la figura del obispo la imagen del Dios omnipotente que, desde su trono, preside y dirige toda la celebración [134] Entre otras cosas, es él quien inscribe a los candidatos al bautismo [135] y quien los unge por la mano del sacerdote [136]

Pero, a más de esto, hay que decir que desde el principio se tuvo conciencia clara de que el bautismo es *obra conjunta del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo* Dan fe de ello, en primer lugar, los pasajes bautismales del NT que mencionan a las tres divinas Personas Destaca entre todos Tit 3,4-7, donde la iniciativa se atribuye al Padre, la mediación a Jesucristo y una intervención activa al Espíritu Santo 1 Cor 12,12-13, leído en su contexto (cf v 4-6), define la función de cada una de las Personas de la Trinidad en el bautismo (ver también Hch 2,32-33 37-38) Aunque no sean textos directamente bautismales ni rigurosamente trinitarios, conviene mencionar aquí, además, Gál 4,4-6, 1 Cor 6,11 19, Ef 2,18-22, 4,3-7, 2 Tes 2,13-14 1 Pe 1,2, 1 Jn 5,6-10

La mención de las tres Personas divinas en el momento de la ablución bautismal dio ocasión a catequistas y teólogos para insistir en el protagonismo de la Trinidad en el evento bautismal [137] Vienen

[134] Cf Ignacio de Antioquia, *Magn* 6,1, *Trall* 3,1 BAC 65, 462,469, *Didascalia Apostolorum* II, 11 Funk I,46, Pseudo Clementinas, *Hom* 3, 62 PG 2, 152A, Orígenes, *Enarr in Job* 20, V, 25 PG 14, 76CD, Juan Crisostomo, *In 2 Tim* 2, 2 PG 62, 548B, Maximo Confesor, *Ep* 21 PG 91, 604CD

[135] Cf Cirilo de Jerusalen, *Cat baut* 4,37 PG 33,504A

[136] Cf Juan Crisostomo, *Cat baut* III,7 SCH 366,236

[137] Por citar los testimonios mas antiguos Ireneo, *Demonstr* 7 «El bautismo, que es nuestro nuevo nacimiento, se realiza por medio de estos tres artículos, el nos concede la gracia de renacer por el Dios Padre, por medio de su Hijo y en virtud del Espíritu Santo», cf tambien ibid , 3 BM 37, Tertuliano, *De bapt* 6,1 «Esto se deduce de las mismas palabras del que bautiza, no dice "Yo bautizo a fulano", sino "Fulano es bautizado" mostrando que el es solo ministro de la gracia El que lo realiza todo es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, la indivisible Trinidad» (BM 97) Origenes «El bautismo es por si mismo primicia y fuente de gracias divinas por la fuerza de las invocaciones *(epikleseôn)* de la Trinidad adorable» (BM 165)

a significar lo mismo cuando atribuyen los efectos del bautismo a la confesión trinitaria, es decir, a «la fe sellada en el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo» [138] A veces subrayan con énfasis que se trata de una obra *conjunta* de las tres Personas divinas [139] Tertuliano las considera *garantes (sponsores)* de la salvación que nos promete el bautismo [140] El simbolismo de la triple inmersión y la presencia de la fórmula trinitaria en algunos ritos (como la adhesión a Dios, la bendición del agua, la unción prebautismal) les permite insistir aún más en el tema [141]

La manifestación de la Trinidad que se dio en el bautismo de Jesús en el Jordán la veían los Padres reproducida en el bautismo cristiano La afirmación de Ireneo, referida al bautismo de Jesús «Es el Padre quien ungió, mas es el Hijo quien fue ungido en el Espíritu santo, que es la unción» [142], la repite Basilio al pie de la letra aplicandola al bautismo de los cristianos [143] Idéntica *praesentia Trinitatis* descubre san Ambrosio en ambos eventos [144], Máximo de Turín, por su parte, otorga cierta ventaja en este punto al sacramento cristiano en la comparación en el bautismo cristiano se da *Trinitas perfecta, gratia plenior* [145]

Contando con tales apoyos, nada tiene de extraño que esta doctrina se convirtiera en uno de los temas obligados de la catequesis de los siglos IV-V [146] Con razon concluye Dídimo de Alejandría que «la

[138] TERTULIANO, *De bapt* 6,2 BM 97, cf JUAN CRISOSTOMO, *Cat baut* II,26 SCH 50,148, ver B BOBRINSKOY, «Confession trinitaire et consecrations baptismales et eucharistiques dans les premiers siecles», en AA VV , *La liturgie expression de la foi* (BEL, Subsidia, 16, Roma 1979) 57-67

[139] Cf TEODORO DE MOPS , *Hom cat* XIV,17 y 20 TONNEAU 437-441 y 443-444

[140] Cf *De bapt* 6,2 CCL 1,282

[141] Cf JUAN CRISOSTOMO, *In Jo hom* 25,2 PG 59,150C-161B, *Cat Baut* III,7 SCH 366,236, TEODORO DE MOPS , *Hom cat* XIII,15 y 17, XIV, 18-20 TONNEAU 393,397 y 441-445 «Te ha sellado Dios Padre, te ha confirmado Cristo Señor y el Espiritu Santo ha sido dado como prenda a vuestros corazones, como enseña el Apostol» AMBROSIO, *De Myst* VII 42 SCH 25bis, 178 Cf B BOBRINSKOY, «Onction baptismale et Trinite dans la tradition syrienne ancienne», en AA VV , *Mens concordet voci FS A G Martimort* (Paris 1983) 559-568

[142] *AH* III,18,3 PG 7,934AB

[143] Cf *De Spir S* 12,28 SCH 17 bis, 344, cf tambien TEODORO MOPS , *Hom* XIV, 24-25, TONNEAU 451-455, EFREN, *Hymn de fide* 51,7 y 8 CSCO 155/Syr 74 136

[144] Cf *De sacr* I,V,18-19 SCH 25bis, 70 Parecidas reflexiones hace a proposito de otra figura del bautismo, la curacion del paralitico de Betsaida, cf *In Lc* 2,92-94 CCL 14,73-75

[145] Cf *Sermo* 13,2-3 CCL 23,51-52, tambien *Sermo 64 de Epiph* 1,2 ibid , 269

[146] Cf CIRILO DE JERUSALEN, *Procat* 15, *Cat Baut*, 4,37, 7,7 PG 33,357B-359A, 503A y 613AB, DIDIMO DE ALEJANDRIA, *De Trin* II,12 PG 39,668A GREGORIO DE NISA, *Or magna cat* 39,1 PG 45,100B, JUAN CRISOSTOMO, *In Jo hom* 25,2

piscina bautismal es el taller *(ergastèrion)* de la Trinidad para la salvación de todos los hombres» [147] Por su parte, santo Tomas condensa toda una larga tradición en esta frase lapidaria «Trinitas est sicut agens principalis in baptismo» [148] En el bautismo se concentra y recapitula toda la acción dispensada por la Trinidad a lo largo de toda la historia de la salvacion

2 Bautismo y comunión trinitaria

El término de esta acción de la Trinidad en el bautismo no puede ser otro que el que se propone a lo largo de toda la economía de la salvación introducir al bautizado en la comunión trinitaria El bautismo representa efectivamente una primera toma de contacto con la vida del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo

Parece insinuarlo ya la misma formulación del *mandato* de bautizar en Mt 28,19 Si consideramos el agua bautismal como símbolo de la Trinidad *(fontes Ecclesiae, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum* [149]) y atendemos al acusativo regido por la preposición *eis* (que indica movimiento hacia una meta) y al término *onoma* (equivalente a *persona),* lo menos que podemos afirmar es que el bautizado es puesto en relación profunda con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Mas la fórmula puede legítimamente interpretarse en un sentido más fuerte de *ser sumergido en la Trinidad*, es decir, de ser introducido en el misterio trinitario, en la comunión de vida con las Personas divinas Así parece haberlo entendido Tertuliano, que emplea expresiones tan directas como *tinguerent in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum* y *in personas singulas tinguimur* [150] Según Cirilo de Alejandría, la «comunión *(koinônia)* con la naturaleza divina» (cf 1 Pe 1,4) es consecuencia directa de esta primera experiencia trinitaria, porque supone *participación en el Espíritu Santo* y pone en juego «la mediación del Verbo, unido a la naturaleza humana que asumió y al mismo tiempo sustancialmente unido a su Padre en cuanto que es Dios por naturaleza» [151]

PG 59,150C 151B, AMBROSIO, *Expl symb* 5 CSEL 73,8, *De Sacr* II,VII,22, VI,II,5 SCH 25 bis, 86 y 148, OPTATO DE MILEVI, *Contra Parm* V,4 CSEL 26,126

[147] *De Trinit* 2, 13 PG 39, 692B

[148] *STh* III, q 66, a 8 ad 1

[149] Cf JERONIMO, *In ps 41 ad neophytos* CCL 78,542

[150] *Adv Prax* 26,9 BM 118 «El rito esencial del sacramento significa y realiza la entrada en la vida de la Santisima Trinidad a traves de la configuracion con el misterio pascual» CIC 1239, cf RICA y RBN, n 5

[151] Cf *In Lc* 22,8 PG 72,904D, *In Jo* 1,13 PG 73,156CD

Nos lleva a la misma conclusion la consideracion del bautismo como incorporacion a «un pueblo que está unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espiritu Santo»[152] La Iglesia es *icono de la Trinidad* o *el Cuerpo de los Tres*, según la conocida expresión de Tertuliano[153] entrar en la comunidad eclesial equivale a entrar en el ámbito del misterio trinitario

La tradición recurre a diversas claves para definir las estrechas relaciones entre el bautizado y las Personas de la Trinidad, que nacen de la experiencia bautismal el bautizado es introducido en el palacio del Rey celestial[154], queda convertido en templo o morada de la Trinidad[155], en adelante podrá cohabitar con ella[156], queda consagrado a la Trinidad[157], por medio de un pacto o compromiso de fidelidad[158], contrae un matrimonio espiritual con Dios[159], en cierto modo entra en posesion de la Trinidad[160] y queda marcado por el *signaculo Trinitatis,* que lo pone bajo la protección de la Trinidad[161]

3 **Fórmula trinitaria**[162]

Hoy todas las Iglesias la emplean en el momento del bautismo, pero sus orígenes están llenos de oscuridades Los exegetas no se ponen de acuerdo si, dentro de los tiempos apostolicos, había la posibilidad de usar alternativamente la fórmula cristológica *(en el nombre de Cristo)* o una fórmula trinitaria inspirada en Mt 28,19, o si a la fórmula cristológica le habría sucedido la trinitaria (paralelamente

[152] CIPRIANO, *De orat dom* 23 BAC 241,218

[153] Cf *De bapt* 6,2 CCL 1,282

[154] Cf CIRILO DE JERUSALEN, *Procat* 1 PG 33,332A-333A, JUAN CRISOSTOMO, *Cat baut* II,19 SCH 50,144

[155] Cf PS BERNABE, *Ep* 16,8 BM 13, JUAN CRISOSTOMO, *Cat baut* II, 12 SCH 50,140

[156] Cf GREGORIO NACIANCENO, *Or* 40,16 SCH 358,230 232, CIRILO DE ALEJANDRIA, *In Luc* 22,8 PG 72, 904D

[157] Cf ORIGENES, *Comm in Rom* VI, 33 166 BM 165, GREGORIO NACIANCENO, *Or* 40, 40 SCH 358, 290-292, *Eucologio de Serapion* II, 8

[158] Cf TEODORO DE MOPS , *Hom cat* XIII,13-16 TONNEAU 391 395

[159] Cf ORIGENES, *In Ex hom* 8, 5 BM 142

[160] «¡Dale a tu hijo la Trinidad, grande y hermoso talisman!» GREGORIO NACIANCENO, *Or* 40,17 SCH 358,234, cf CIRILO DE ALEJANDRIA, *Thesaurus sobre la Trinidad* 13 PG 75, 225D-228B

[161] Cf *Liturgia de Santiago de Sarug* Denz 347, RICA y RBN 6

[162] Cf BASURKO, X , a c , DE CLERCK, P , «Les origines de la formule baptismale», en AA VV , *Rituels Melanges P Gy* (Paris 1990) 199-213, DIDIER, J C , *La formule du baptême et son histoire* L'Ami du Clerge 68 (1958) 445-449, GY, P -M , «La formule "Je te baptise" *(Et ego te baptizo)»* en AA VV , *Communio Sanctorum Melanges J J von Allmen* (Ginebra 1982) 65-72

a como los primeros simbolos de fe cristológicos se transformaron en símbolos de estructura trinitaria), o, mas bien, si a nivel de NT no cabe hablar aun de *formula* bautismal [163]

Hipolito, en la descripción que nos da del acto bautismal en su TA (ca 318), es el primer testigo de una práctica que conoció una gran difusión

> «Que baje al agua y que el que le bautiza le imponga la mano sobre la cabeza diciendo ¿Crees en Dios Padre todopoderoso? Y el que es bautizado responde Creo Que le bautice entonces una vez, teniendo la mano puesta sobre la cabeza Que despues de esto diga ¿Crees en Jesucristo, el Hijo de Dios que nacio por el Espiritu Santo de la Virgen Maria, que fue crucificado en los dias de Poncio Pilato, murio y fue sepultado, resucito al tercer dia vivo de entre los muertos, subio a los cielos, esta sentado a la diestra del Padre, vendra a juzgar a los vivos y a los muertos? Y cuando el haya dicho Creo, que le bautice por segunda vez Que diga otra vez ¿Crees en el Espiritu Santo y en la santa Iglesia y en la resurrección de la carne? Que el que es bautizado diga Creo Y que le bautice por tercera vez» (c 21)

Esta forma de realizar el acto bautismal estaba en uso tambien en otras muchas partes [164] No hay ninguna indicación de que el ministro pronuncie una fórmula mientras bautiza Al rito sacramental (en el cual el ministro ciertamente participa de manera activa) acompaña únicamente la confesión de fe del sujeto La confesión de fe y el gesto ritual de la inmersión-emersión son los dos únicos elementos constitutivos del signo sacramental (la *forma* y la *materia* esenciales, que dirían los escolásticos) la respuesta de fe del sujeto es parte integrante del signo sacramental El candidato hace su profesion de fe respondiendo a unas preguntas del ministro de la Iglesia la fe que profesa es la fe que ha recibido de la Iglesia en el catecumenado, su contenido coincide con el del simbolo de la fe (aquí, concretamente, con el símbolo romano) [165] A la luz de lo dicho se comprende que

[163] H F von Campenhausen y L Hartmann, entre otros, son partidarios de la ultima sentencia Frente a ellos son muchos los exegetas que detectan en el NT la presencia de las dos formulas mencionadas (G Barth, E Cothenet y L Abramowski, por ejemplo) A proposito de la *Didache* el problema esta planteado en los mismos terminos, porque menciona curiosamente las dos *fórmulas* (7,1, 9,5) Cf P De Clerck, a c , 200

[164] Ver los testimonios de Tertuliano *(De bapt* 2,1 CCL 1,277) y Agustin para el Africa del Norte, de Ambrosio *(De sacr* 2,7,20 SCH 25 bis, 84-86) para Milan, del *Sacram Gelas* 44 y 75 (Mohlberg, 74 y 95-96) para Roma, de Cromacio, probablemente, para Aquileya, de Cirilo de Jerusalen *(Cat myst* II, 4 SCH 126 bis, 111) para Jerusalen, de Proclo para Constantinopla y de Dionisio *(Ep a Sixto* Eusebio, *HE* VII, 9 SCH 41, 124) para Alejandria

[165] Cf P -Th Camelot, *Profession de foi baptismale et symbole des Apôtres* LMD 134 (1978) 19-30

Ireneo diga que «el bautismo, que es nuestro nacimiento nuevo, se hace por medio de estos tres articulos» [166] son los tres articulos del simbolo o *regla de la fe* Se explica tambien la expresion *symbolo baptizare* que encontramos en san Cipriano [167] con el mismo derecho con que hablamos de *bautizar en agua* podemos hablar de *bautizar en el simbolo* (ya hemos visto que son los dos elementos constitutivos del rito bautismal) Esta manera de bautizar subraya la importancia de la fe en el bautismo El bautismo aparece realmente como el *sacramento de la fe*

En algunas Iglesias, a cada una de las tres preguntas, respuestas e inmersiones el ministro empezo a añadir una formula de estructura trinitaria en la que se hacia referencia explicita al acto de bautizar [168] La formula aparece tambien en Iglesias que o no conocieron la costumbre de las tres preguntas-respuestas o la habian perdido Llega un momento en que la formula trinitaria se hace universal En los autores de la epoca que comentan la formula se advierte que esta responde a tres preocupaciones a la de asegurar una mayor fidelidad al mandato del Señor en su expresion evangelica [169], a la de explicitar la naturaleza del acto sacramental que se esta realizando, a la de proclamar la Trinidad como origen y causa del bautismo

La formula se presenta bajo dos formas activa *(Yo te bautizo)* y pasiva *(Fulano es bautizado)* En terminos generales se puede afirmar que la forma pasiva es caracteristica de las liturgias orientales, y la forma activa, de las occidentales [170] La diferencia tiene calado teologico

> «Cuando el sacerdote pronuncia sobre el interesado "Fulano es bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espiritu Santo" no es solo el sacerdote el que toca su cabeza, sino tambien la mano derecha de Cristo Esto resulta de las palabras mismas del que bautiza, no dice "Yo bautizo a fulano", sino "Fulano es bautizado", mostrando asi que el solo es el ministro de la gracia y que no hace sino prestar la mano, porque ha sido ordenado por el Espiritu para

[166] *Demonstr* 7 SCH 406,92 cf tambien ibid 6 y 100 (91-92 y 220)

[167] Cf *Ep* 69 7 BM 183 Ver E DEKKERS, «Symbolo baptizare» en AA VV *Fides sacramenti Sacramentum fidei FS P Smulders* (Assen 1981) 107-112

[168] Cf *Canones de Hipolito* PO 31/2 381

[169] Tendria quizas la misma finalidad que el *embolismo institucional* tiene en la economia de la plegaria eucaristica y de otras piezas de la eucologia mayor la de «autorizar» la accion que en nombre del Senoi se atreve a realizar la Iglesia

[170] Sin embargo tambien encontramos la forma activa en Oriente cf *Hechos de Pablo y Tecla* 34 Lipsius Bonnet I 260 (mediados del s II) *Hechos de Xantipe y Polixeno* (mediados del s III) citado en P DE CLERCK a c , 201 Algunos creen que en Occidente la formula se habria originado en España (el primer testimonio seria el de Ildefonso de Toledo mediados del s VII) y que de aqui habria pasado a las Galias y a Roma

esta funcion El que lo realiza todo es el Padre, el Hijo y el Espiritu Santo, la Trinidad indivisible [171]

Aun desaparecida la triple profesion de fe del bautizado, la formula trinitaria sigue asegurando en el momento mismo del bautismo la presencia de una profesion de fe (los *tres articulos* compendian todo el simbolo de la fe cristiana, el misterio trinitario, misterio fundamental del credo) Teodoro de Mopsuestia dira que toda la instruccion bautismal se resume en los tres Nombres [172] Solo que ya no es el bautizado quien hace la profesion, sino el ministro ¿Tenemos aqui otro caso de clericalizacion de la liturgia?

Por ultimo, conviene tomar nota de que los Santos Padres, cuando se refieren a la mencion de las tres Personas de la Trinidad en el momento del bautismo, hablan frecuentemente de *invocaciones* invocaciones a la Trinidad [173]

> «Piensa que estas apelaciones desempeñan el papel como de una oracion Cuando el sacerdote dice "En el nombre del Padre", cree que dice "Concede, Padre, estos dones por demas sublimes que espera el que ahora es bautizado" Y cuando dice "Y del Hijo", lo mismo "Concede, oh Hijo, el don de los bienes del bautismo" En fin, cuando dice "Y del Espiritu Santo" "Realiza, oh Espiritu Santo, en el bautismo, los deseos de quien se acerca ahora a ser bautizado" La expresion "en el nombre del Padre y del Hijo y del Espiritu Santo" designa a aquel que concede los bienes del bautismo el nuevo nacimiento, la renovacion, la inmortalidad, la incorruptibilidad, la impasibilidad, la liberacion de la muerte, de la servidumbre y de todos los males, el gozo de la libertad y la participacion en los bienes futuros y sublimes Ved por que se bautiza Se invoca, pues, al Padre, al Hijo y al Espiritu Santo, para que conozcas la fuente de los bienes del bautismo» [174]

En el momento decisivo la Iglesia se apercibe de que, en ultima instancia el bautismo, como todo sacramento, es una humilde *epiclesis* a la Trinidad, origen y causa de todos los dones La actitud que corresponde al bautizado en este instante la expresa el mismo Teodoro de manera sugestiva

> «Inclinas tambien la frente, como para indicar con ese gesto que apruebas y confiesas que es el Padre quien te da los bienes del bau-

[171] Juan Crisostomo *Cat baut* 2 26 SCH 50 147 148 cf *Comm in Act* 1 5 PG 60 21 Ver tambien Teodoro Mops *Hom* 14,14 Tonneau 431

[172] Cf *Hom* IX 18 Tonneau

[173] Cf Origenes *In Joh* VI 33 166 GCS Orig 4 142 Basilio *De Sp S* 15 SCH 17bis 369 Teodoro de Mops *Hom* IX 5-6 XIV 3 13 15 17 Tonneau 221-225 437-441, Narses, *Hom* 21 Lettr Chret 5 201 Martin de Braga, *De trina mersione* PL Suppl IV/4 1393-1395

[174] Teodoro de Mops *Hom* XIV,17 Tonneau

tismo, segun la palabra del sacerdote Si tu pudieras hablar en este momento, dirías "Amen" Como no puedes hablar en el momento del bautismo y tienes que aceptar en el silencio y el temor la renovación por los misterios, expresas realmente tu aprobación a cuanto dice el sacerdote, bajando la cabeza al mismo tiempo que te sumerges» [175]

VI LA RESPUESTA HUMANA EN EL BAUTISMO

Una vez estudiados los valores objetivos del sacramento, nuestra atención se dirige ahora a los aspectos subjetivos La generalización de la practica del bautismo de niños tomada como punto de partida para la reflexión teologica ha podido, en epocas, distraer la atención de los teologos en este punto Los planteamientos que se hacen tienen gran calado teologico tienen que ver con la tesis principal del protestantismo, la justificación por la sola fe, con la concepción del sacramento como una acción magica que dispensa al sujeto de toda intervención activa, con la legitimidad del bautismo de niños incapaces de un acto libre consciente Tienen tambien incidencia directa en la pastoral sacramental

1 La acción de Dios y la acción del hombre en el bautismo [176]

Lo dicho hasta ahora ha servido para poner en evidencia la primacía absoluta de la acción de Dios y la total gratuidad del don que libérrimamente otorga en el sacramento En la acción bautismal, Dios (Cristo, el Espíritu) aparece como el gran protagonista que lo realiza todo de manera soberanamente gratuita [177] Recordemos los *pasivos divinos* de los textos bautismales del NT una practica gramatical que traduce un hecho dogmatico Viene a incidir en lo mismo el hecho de que el bautismo cristiano, descartando el autobautismo, haya sido, desde siempre, un *gesto ministerial* el ministro es un representante de Dios, nunca, el propio candidato La catequesis patrística ha inculcado este protagonismo de Dios en el bautismo enseñando que en el nuevo nacimiento, a diferencia del primero, todo

[175] *Hom* XIV 18 Tonneau Aquí parece darse a entender que el bautizado se sumergía enteramente en el agua

[176] Cf AUBIN, P, *El bautismo ¿iniciativa de Dios o compromiso del hombre?* (Santander 1987)

[177] *Salvados por pura gracia* Ef 2,8 «El sacramento no se realiza por la justicia del hombre que confiere o recibe el bautismo sino por la virtud de Dios» STO TOMAS, *STh* III q 68 a 8

acontece *sin esfuerzo ni dolor ni lagrimas* [178] En su vertiente descendente, el bautismo aparece ante todo como accion de Dios

En este punto debemos dejar constancia de la postura radical de Karl Barth Desde su extrema sensibilidad hacia la trascendencia absoluta de Dios y hacia la eficacia soberana de su Palabra, descarta como blasfemia toda posibilidad de *sinergismo* entre la accion divina y la accion humana En consecuencia, segun el, el *bautismo del Espiritu* (el unico con valor salvifico) es solo accion de Dios, en cambio, el *bautismo de agua* es pura accion del hombre en respuesta a la palabra/accion de Dios y no tiene valor soteriologico alguno (no es *misterio o sacramento,* no es acontecimiento de salvacion) [179]

La teologia catolica, por el contrario, apoyandose en el testimonio del NT y de la tradicion, afirma que la gratuidad soberana de Dios respeta la libertad del hombre, a quien ofrece la salvacion, es mas, su *condescendencia* le lleva a solicitar de el, como condicion, su consentimiento, la aceptacion libre, su compromiso personal por tanto, en el bautismo interviene tambien la accion del hombre, la respuesta plenamente humana, que forma tambien parte del sacramento

En los textos bautismales neotestamentarios, junto a verbos en forma pasiva, encontramos otros en forma activa referidos a la fe y a la conversion del sujeto La misma celebracion, con su lenguaje simbolico, haciendo intervenir al candidato en momentos-clave [180], da a entender que este participa activamente en el proceso de su propia justificacion La tradicion teologica, por su parte, al describir el sacramento como pacto con Dios (alianza, compromiso, dialogo, encuentro, comunicacion), ha querido sugerir la presencia de dos interlocutores, ambos activos Todo esto no deja de ser mas que un corolario de la lógica de Alianza que preside toda la historia de la salvacion en cada una de sus etapas Dios ha querido que el hombre sea de algun modo *artifice de su semejanza con Dios* y *progenitor de si mismo* [181] «Todo depende de la voluntad de aquel que se presenta y de la gracia de Dios» [182]

[178] Cf Cirilo de Jerusalen, *Cat mist* II 5 SCH 126,114, Gregorio Nacianceno, *Or* 40,4 27 43 SCH 358,202,260 y 248-300, Juan Crisostomo, *Cat baut* I,11 SCH 366 134, I 30, IV,6 SCH 50 123 y 185 186, Efren, *Hymn de Virginitate* 7,7 CSCO 224,26

[179] Ver *Dogmatique* IV *La doctrine de la reconciliation* 4 *La vie chretienne* (Ginebra 1969) 153 Cf los estudios de H Kung y Wingk Wong Lo citados *supra* p 94, nota 50

[180] Cf J M Hanssens, *La concelebration du catechumene dans l acte de son bapteme Note de theologie liturgique* Greg 27 (1946) 417-443

[181] Expresiones de Gregorio de Nisa en su *De vita Moysis* SCH 1bis,32

[182] Juan Crisostomo, *In 1 Cor* 3,3 PG 61,26B

De la parte del hombre, el bautismo es un acto libre A su regeneracion espiritual, a diferencia de su primer nacimiento, que se caracterizó por *la necesidad y la ignorancia*, debe dar su consentimiento libre y consciente [183] Pero se espera además de él que contribuya desarrollando en sí disposiciones interiores y hábitos de conducta ajustados a las exigencias del ideal cristiano. era esa una de las finalidades que perseguía el catecumenado Una de las preocupaciones del catequista era que, como la novia su dote [184], los candidatos aportaran a su bautismo *lo que les correspondía a ellos* [185]

La relacion entre la acción de Dios y la acción del hombre no es de oposicion ni de autonomía o autarquía, sino de *synergeia* o *cooperatio* De la perfecta conjugación de ambas operaciones depende la eficacia del sacramento Los sacramentos son acciones *teándricas* Sin embargo, los dos agentes actúan a niveles distintos El agente humano actua en la medida en que participa de la energia del otro agente y colabora con ella Por eso la misma acción humana en el sacramento es gracia y don de Dios «El sacramento no actúa en virtud de la justicia del hombre que lo da o lo recibe, sino por el poder de Dios» [186] Lo primordial en el sacramento no es la fe (por importante que sea para la recepción fructuosa del sacramento), sino la acción de Dios

2 La fe del bautismo

La participación humana en el bautismo estriba principalmente en la fe La fe que contemplamos en este apartado es la fe personal del sujeto que es bautizado su adhesión personal y libre a la Palabra de salvacion que le viene ofertada por mediación de la Iglesia a través del sacramento del bautismo No la entendemos como una aceptación meramente intelectual de una serie de proposiciones doctrinales, sino como la adhesión de toda la persona (mente, corazón y voluntad) a la Persona de Jesucristo.

[183] «Somos hijos de la libertad y del conocimiento» JUSTINO, *Apol* I,61, 10 BAC 116,251 *Anima enim non lavatione sed responsione sancitur* TERTULIANO, *De carnis res* 48,11 CCL 2,989 «El nacimiento espiritual depende de la voluntad del engendrado pone su fuerza en la disposicion interior de quien se acerca a la gracia del sacramento» GREGORIO DE NISA, *Or magna cat* 39,1 PG 45,97D, cf ID, *De vita Moysis* SCH 1bis,32, GREGORIO NACIANCENO, *Or* 40,2 SCH 358,200

[184] Cf JUAN CRISOSTOMO, *Cat Baut* I,16 SCH 50,116 117, III,6 SCH 366,234-235

[185] *Ta par eauton eispherein* segun la expresion favorita del CRISOSTOMO, *Cat baut* I,19 41, II,1, IV,6 10 11 31, V,19 24, VII,4 6 24 28 SCH 50,118, etc Para la catequesis patristica, el centurion Cornelio es un ejemplo de preparacion al bautismo, cf JUAN CRISOSTOMO, *Cat baut* VII,27-29 SCH 50,243-244

[186] STO TOMAS, *STh* III, q 68, a 8

Este carácter personal no es obice para que la consideremos como la fe de la Iglesia porque llega a los individuos por la mediación de la Iglesia, tiene a la Iglesia como interprete, nos incorpora a la Iglesia, comunidad de fe, no encuentra ámbito más adecuado para su proclamación que el interior de la comunidad eclesial Pero no tratamos aquí directamente de la fe de la Iglesia

a) *La relación fe-bautismo en la historia*

La enseñanza constante, del NT a la tradición, ha afirmado la estrecha relación que existe entre la fe y el bautismo

Se afirma, en primer lugar, la necesidad de la fe para la salvación «Sin fe es imposible agradar a Dios» (Heb 11,6), sin fe no hay justificacion posible «Jesucristo, instrumento de propiciacion por su propia sangre, mediante la fe» (Rom 3,25), «el hombre es justificado por la fe» (Rom 3,28)

La fe es también necesaria en el bautismo. Fe y bautismo aparecen indisolublemente unidos entre sí, hasta el punto de que cuando en el NT se menciona uno de ellos, el otro se presupone, aunque no se le mencione expresamente Las narraciones bautismales del NT siguen un esquema bastante constante predicacion → fe (más arrepentimiento y conversión) → bautismo (Hch 2,41, 8,12 35-38, 10,44-48, 11,17, 16,14-15 31-33, 18,8, 19,5-6 Los tres elementos del tríptico aparecen también con toda claridad en el mandato bautismal según Mc 16,15-16 (en el texto paralelo Mt 28,19-20 falta la mención de la fe)

Los encontramos también juntos en los escritos paulinos Ef 1,13, 4,5, 1 Cor 15,14 29; Heb 6,1 La fe aparece como respuesta a la Palabra supone la proclamación de la Palabra (cf Rom 10,17), su escucha y aceptacion, y pide ser *confesada* (cf Rom 10,9) Según la práctica de la Iglesia apostolica, no hay bautismo sin la fe en Jesucristo, por otra parte, el que cree en Jesucristo debe recibir el bautismo

Unas veces los mismos efectos salvificos se atribuyen simultáneamente a la fe y al bautismo Mc 16,16 (la salvación), Rom 6,4-8 11 y Col 2,12 (la configuración con la muerte y resurrección de Cristo) En ocasiones, los mismos dones de gracia aparecen asociados unas veces con la fe y otras con el bautismo Así, el perdón y la purificación, en Hch 2,38, 15,9, 22,16, Rom 6,6-7, 1 Cor 6,11, Col 2,12-13, se atribuyen al bautismo, y en Rom 4,5-8, 1 Jn 1,9, a la fe, la unión con Cristo, en Gál 3,27, es efecto del bautismo, y en Ef 3,17, de la fe, la comunion con la muerte y resurrección de Cristo en Rom 6,3-9 y Col 2,11-12 se relaciona con el bautismo, y en Gal 2,16-20, con la fe; el don del Espíritu en Hch 2,38, 1 Cor 12,13 es fruto del bautismo, y en Gál 3,2 5.14, Ef 1,13, de la fe, la vida nueva (la justificación, la salva-

ción), que según Rom 6,4; Tit 3,5 y Jn 3,5 se nos da en el bautismo, según Gál 2,15; Rom 1,16-17; 3,21-31; 5,1; 10,9-13; 2 Tim 3,15; Jn 3,36 se nos comunica también por la fe; la entrada en el Reino, que Jn 3,5 atribuye al bautismo, en Mc 10,15, Jn 3,14-18; 5,24; 20,31 se atribuye a la fe. Mientras 1 Pe 3,21 afirma sumarialmente que *el bautismo te salva*, Ef 2,8 sentencia que «habéis sido salvados por gracia mediante la fe». A la vista de estos textos, el paralelismo entre la fe y el bautismo es innegable: aparecen casi como intercambiables. Pero ni la fe ni el bautismo son autosuficientes. En ninguna parte dice san Pablo que somos justificados *sola fide*.

La tradición ha afirmado firme y constantemente esta conexión fe-bautismo. Hay una serie de datos de índole general que avalan esta convicción. Está la existencia misma del catecumenado, encaminado a preparar cuidadosamente la profesión de fe bautismal. Todo el ritual del bautismo en su conjunto se presenta como una gran celebración de la fe; ya hemos visto que, sobre todo, el acto central es como una profesión de fe (de ahí la expresión *symbolo baptizare)* [187]. Los primeros exegetas vieron un indicio de la necesidad de la fe previa al bautismo en el orden con que el Señor presenta en su *mandato bautismal* los actos principales: primero *enseñar (hacer discípulos)* y segundo *bautizar* [188]. Indican la misma convicción algunos nombres tradicionales que se dan al bautismo, como *sacramentum fidei*, *baptismus fidei* e *illuminatio*. En la controversia bautismal del s. III ambas partes contendientes coincidían en exigir la fe para el bautismo. La catequesis patrística ponderaba la importancia de la fe en el bautismo por el nombre *fideles (creyentes)* que reciben los bautizados.

> «Le hubiera sido fácil a Dios hacerte nacer del agua y del Espíritu sin la fe, y, sin embargo, no te hace nacer al segundo nacimiento antes de que hayas recitado el símbolo de la fe. Podría renovarte y de viejo hacerte nuevo, y, sin embargo, no te transforma ni te renueva antes de haber recibido de ti en prenda la fe. Sin la fe todo es vulgar; viene la fe, y las cosas aparecen gloriosas. El bautismo sin fe es agua... Sin el ojo de la fe que lo ve, el hombre viejo aparece tal cual es. Los misterios son vulgares y los prodigios del Espíritu son viles sin el ojo de la fe que los ve...» [189].

[187] Los primeros símbolos de la fe traen su origen del contexto bautismal; la historia de su elaboración está estrechamente ligada a la historia del bautismo.

[188] «El Salvador no ha mandado sólo bautizar, sino que primeramente dice "enseñad", luego "bautizad", a fin de que de la enseñanza nazca una fe recta, y con la fe seamos iniciados por el sacramento»: ATANASIO, *Or. II adv. Arianos,* 42: PG 26, 237AB. «Es preciso creer primero y ser sellado después con el bautismo»: BASILIO, *Adv. Eunom.,* III, 5: PG 29, 665C.

[189] FILOXENO DE MABBUG, *Hom.:* SCH 44, 72.

La generalización de la práctica del bautismo de niños trajo consigo cierto oscurecimiento de este nexo entre fe y bautismo. Sin embargo, la Escolástica supo recoger y presentar de forma más sistemática la doctrina de los Padres en esta materia. Lutero siguió atribuyendo gran importancia en el bautismo a la fe. El concilio de Trento, entre las causas de la justificación, como causa instrumental menciona «el sacramento del bautismo, que es sacramento de la fe sin la cual no es posible justificarse» (cf. DS 1531-1533). La polarización del interés de los teólogos de la Contrarreforma en la eficacia sacramental *(ex opere operato)* les hizo olvidarse un poco de esta conexión entre la fe personal y el sacramento.

En nuestros días, debido en parte a ciertas corrientes personalistas del pensamiento filosófico contemporáneo, la teología presta mayor atención a la conciencia individual y a la libertad y responsabilidad personales, también en el terreno de los sacramentos, y, consecuentemente, la cuestión de la relación *fe-bautismo* ha cobrado nueva actualidad [190].

b) *Reflexión teológica sobre la naturaleza de la relación «fe-bautismo»*

El término de la fe exigida en el bautismo es definido de diversas maneras en las fuentes. El candidato debe creer en Cristo, en cuya muerte y resurrección va a participar en el bautismo (fe cristiana). Debe creer en la Trinidad, en cuyo nombre va a ser bautizado y en cuya comunión va a entrar (fe trinitaria); la profesión de fe trinitaria en el momento del bautismo es como el compendio del credo cristiano *(verbum fidei)*. Debe creer en la Iglesia, que confiere el bautismo y lo acogerá como nuevo miembro en su cuerpo. Debe creer en cuanto acontece en el sacramento y en los bienes espirituales, presentes y futuros, que le serán comunicados *(fides baptismi)*.

La necesidad de la fe en los sacramentos aparece evidente cuando se consideran éstos como acontecimientos salvíficos en la era de la Iglesia: los acontecimientos salvíficos en cualquier etapa de la historia presentan una estructura dialogal; los gestos salvíficos de Dios siempre esperan como respuesta la adhesión del hombre.

[190] Merecen mención tres posturas radicales en el campo protestante. K. Barth no hace entrar a la fe, como elemento activo y constitutivo, en el *bautismo del Espíritu* (que es el que realmente vale); forma parte del *bautismo del agua,* al que no reconoce valor salvífico. R. Bultmann, por el contrario, atribuye la salvación exclusivamente a la fe personal, como aceptación del mensaje de salvación; también él niega toda eficacia salvadora al bautismo. Frente a ellos, O. Cullmann reconoce solamente al bautismo los efectos de salvación, siendo la fe sólo una consecuencia del evento sacramental.

La tradición no se ha limitado a afirmar la conexión necesaria entre fe y bautismo. Ha tratado también de definir la naturaleza de esta conexión. La fe es el *fundamento* del bautismo, su *prenda*. Por su parte, el bautismo es el *sello (sphragis, signaculum)* de la fe [191], sello de autenticidad; salen garantes la Iglesia y los tres augustos Testigos invocados en el momento decisivo. Es también su *perfección (teleiôsis)*, su *ornamento*, su *recompensa*.

Profundas divergencias dividen, sobre todo, a católicos y protestantes en este punto, debido a la diferente concepción teológica que tienen de la fe, del bautismo y de la función de ambos en el asunto de la salvación. Esta cuestión, que no es sino un aspecto particular de las relaciones entre fe y sacramentos, pone en juego diversos factores llamados a encontrar un equilibrio entre sí: Revelación-Encarnación, libertad-gracia, inmanencia-trascendencia, historia-escatología... Fe y bautismo no son dos opciones o caminos de salvación, autónomos, distintos, alternativos, que se reflejarían en el dilema: o fe o bautismo. Ni siquiera son dos momentos cronológicamente sucesivos del itinerario hacia la salvación. Son dos aspectos inseparables del único camino de salvación, dinámicamente relacionados entre sí. Lejos de oponerse, se exigen y complementan mutuamente. El texto clásico en este punto sigue siendo éste de san Basilio:

> «La fe y el bautismo son dos modos de salvación, unidos el uno al otro e inseparables. Porque si la fe halla su perfección *(teleioutai)* en el bautismo, el bautismo, a su vez, se fundamenta *(themelioutai)* en la fe. Ambos reciben su perfección de los mismos Nombres divinos... La profesión de fe que lleva a la salvación viene primero y el bautismo que sella *(episphragizon)* nuestra adhesión le sigue muy de cerca» [192].

La realización de la fe personal no se circunscribe al momento bautismal. Cabe considerarla como el ámbito en el que se desarrolla todo el proceso. Debemos hablar, pues, de la fe antes, durante y después del bautismo propiamente dicho [193].

[191] En TERTULIANO encontramos las siguientes expresiones: *signaculum fidei, fides obsignata, lavacrum illud obsignatio est fidei: De spect.*, 24, 2: CCL 1,248; *De bapt.*, 6,1 (282); *De Paenit.* 6,16 (331). BASILIO llama al bautismo *sphragis tès pisteôs: Adv. Eunom.* III,5: PG 29,665C; cf. también CIRILO DE JERUSALEN, *Cat. baut.* V,6: PG 33,513A. EFREN habla de la *fe sellada.*

[192] *De Sp. S.*, 12,28: SCH 17bis,346.

[193] «Los sacramentos... no sólo suponen la fe, sino que la alimentan, la fortalecen y la expresan con palabras y acciones; por eso se llaman sacramentos de la fe»: SC 59.

c) *La fe previa al bautismo*

El adulto tiene que creer primero, para poder ser luego bautizado. Es el orden *(taxis)*, cronológico y lógico, que suponen los relatos bautismales y el mismo *mandato bautismal*, en el NT, y toda la tradición catecumenal de la Iglesia. El bautismo exige la presencia previa de la fe; no puede haber bautismo sin fe.

Esta fe previa es respuesta de acogida a la oferta de salvación que le llega de Dios; es adhesión a la Palabra de Dios. Tiene como origen la iniciativa libre de Dios y es un don gratuito suyo. Apoyándose en textos del NT, la tradición la concibe como efecto de la *unción* del Espíritu Santo, que está actuando ya en este estadio del proceso [194]; una respuesta de fe a la Palabra al margen de la acción del Espíritu es inimaginable.

Es ya un encuentro personal con el Dios vivo, una primera inserción en la economía de la salvación, una incorporación a la Iglesia: es lo que da a entender el tratamiento deferente que la Iglesia ha dispensado siempre a los catecúmenos (cf. LG 14; CDC c.206).

No es sólo condición necesaria para el bautismo; es además disposición positiva (DS 1526). La fe auténtica incluye el deseo del bautismo y está exigiendo expresarse en el acto bautismal, que aparece como *la meta de la fe*, como su expresión externa indispensable, su culminación.

d) *La fe concomitante al bautismo*

La fe adquiere mayor relieve aún en el acto mismo bautismal. Desde los tiempos de Hipólito, la triple profesión de fe del candidato, junto con la triple inmersión-emersión, constituye el rito nuclear del bautismo: la *protestatio fidei* y el gesto simbólico constituyen un único acto sacramental. El acto de fe es indispensable para constituir el signo sacramental; sin esa fe, que es la fe de la Iglesia, el gesto simbólico no tendría valor de sacramento. «Bautismo y fe son el exterior y el interior de una misma realidad» [195]. El símbolo resultante expresa resumidamente todo el contenido de la fe que profesa el candidato; es objetivamente la concreción del kerigma en símbolo *(the embodiment of the kerygma:* W. F. Flemington); constituye la forma expresiva más plena y perfecta de la fe.

[194] Es la interpretación que dan muchos Padres a la unción prebautismal; cf. J. Daniélou, *Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse:* RSR 56 (1968) 177-198.

[195] J. Denney, *The Death of Christ,* 1902, 185, citado en P. Henry, *Leçons sur le baptême* (París s.d.) 85.

La fe colabora con el sacramento en la realización de los efectos que se atribuyen al bautismo: la salvación bautismal es obra conjunta de la fe y del sacramento. No hay por qué distinguir entre efectos atribuibles a la una y al otro.

La fe hace posible la comunicación con el misterio redentor en el acto mismo del bautismo, porque sólo los *ojos de la fe* pueden percibir cuanto de salvífico acontece en el sacramento. Según san Paciano, la fe actúa de *pronuba* (madrina) en las nupcias con Cristo, que es el bautismo para el nuevo cristiano [196].

3. El bautismo de niños

La respuesta personal como acto consciente y libre se da claramente en el bautismo de adultos. Por eso ha sido éste nuestro punto de referencia principal hasta ahora. Sin embargo, las reflexiones sobre la relación fe-bautismo llevan inevitablemente a plantear el problema del bautismo de los niños. El niño es incapaz de tener fe personal y de exteriorizarla. El problema dogmático que plantea es serio: ¿un *sacramento de la fe*, sin fe personal? [197].

La decisión tomada por la Iglesia antigua a favor del bautismo de los niños hasta el punto de convertirlo en práctica generalizada y en bautismo típico fue, según U. von Balthasar, «la opción de mayores consecuencias de todas en la historia de la Iglesia». Durante muchos siglos ha constituido una pieza maestra en el proyecto pastoral de la Iglesia y ha condicionado la imagen de la Iglesia e incluso del bautismo y de los sacramentos.

En nuestros días ha dado origen a vivas polémicas [198]. El detonante fue el alegato de K. Barth en 1943. Pero también han influido la nueva sensibilidad por la libertad personal y la resistencia a todo lo que pueda parecer coacción o manipulación desde el exterior y la nueva situación de la Iglesia en una sociedad secularizada y descristianizada.

Algunos protestantes niegan la legitimidad y validez del bautismo dado a los niños; sería «una herida purulenta en el costado de la Iglesia» (K. Barth). Otros, incluido algún que otro católico, lo consideran como un *semi-sacramento* o sacramento incompleto. Otros

[196] Cf. *Sermo de bapt.*, 6,3: SCH 410,158.

[197] Ya SAN AGUSTIN la consideraba *obscurissima quaestio;* cf. *De quantitate animae,* 36,80: PL 32,1080A.

[198] Cf. FLORISTAN, C., *Controversias sobre el bautismo de niños:* Phase 10 (1870) 39-70; HUBERT, H., *Der Streit um die Kindertaufe* (Berna-Frankfurt 1972); LIGIER, L., *Débat sur le baptême des petits enfants. Motivations doctrinales et expériences actuelles:* Greg 67 (1976) 613-657.

muchos discuten su oportunidad pastoral, especialmente en su forma generalizada y, sobre todo, indiscriminada: de la legitimidad teórica no se deduce sin más la aprobación de la páctica generalizada.

Los aspectos históricos del problema ya han sido presentados en la primera parte, por épocas. Aquí nos interesa exclusivamente la cuestión dogmática: la justificación del bautismo de los niños desde la teología. Daremos las líneas generales de los argumentos que se suelen aducir, a partir de los principales factores que entran en juego.

a) *Desde la acción soberana de Dios en el bautismo*

1) Primordialmente el bautismo es signo de la acción salvífica de Dios, que sale al encuentro del hombre para salvarlo, antes que expresión de la respuesta del hombre que acepta la salvación: la gracia divina precede siempre a su aceptación por parte del hombre. Ahora bien, la falta de cooperación personal por parte del niño (su pasividad) pone de relieve, mejor que en el bautismo de los adultos, la absoluta gratuidad de la salvación aportada por el sacramento; hace resaltar mejor la iniciativa divina, el carácter definitivo e incondicional (sin arrepentimiento posible) de su oferta (no limitada por las posibilidades del hombre).

Desde la perspectiva de la acción de Dios no se ve ninguna razón para que el niño no pueda ser sujeto del bautismo. Pero se objeta: ¿Cómo es posible comunicar la salvación a un sujeto que por ahora no está en condiciones de conocer la oferta que se le hace ni de acogerla positivamente? O. Cullmann y otros responden recurriendo a analogías: *a)* La obra expiatoria histórica de la Cruz alcanzó a la humanidad entera «sin la cooperación y aun contra la voluntad, el conocimiento y la fe de quienes habrían de beneficiarse de ella». *b)* El que sin culpa personal se vio perjudicado por el pecado original bien puede verse libre de él sin tener que poner un acto personal. *c)* El procedimiento seguido para nacionalizarse produce efectos reales, aun cuando el beneficiario lo ignore.

2) Sin contacto con Cristo no es posible la salvación, ni siquiera para los niños (cf. Hch 4,12). El bautismo de los niños expresa así con más claridad el universalismo de la salvación, que llega incluso a niños que todavía no pueden colaborar en su propia salvación.

3) Cristo, que al encarnarse asumió la humanidad en toda su plenitud y en todas sus manifestaciones y se sometió a todas las fases de la existencia humana, santificó todas las edades del hombre, incluida la infancia.

> «Cristo vino a salvar por sí mismo a todos (los seres humanos); digo que a todos los que han renacido en Dios: párvulos y niños,

jovenes, adultos y ancianos Por esta razon vivio el todas las edades (de la vida), se hizo parvulo a causa de los parvulos, niño a causa de los niños, santificando a los de esa edad y dandoles un ejemplo de devocion, candor y obediencia, se hizo joven a causa de los jovenes, proponiendose para ellos como modelo y santificandolos para Dios» [199]

b) *Desde la accion de la Iglesia en el bautismo*

El bautismo es accion de la Iglesia, autorrealizacion de la Iglesia Como en todo sacramento, el dialogo en el bautismo es ante todo entre Dios y su pueblo La oferta de salvacion va dirigida en primer lugar a la Iglesia, y a traves de la Iglesia, encarnacion historica de esa salvacion, le llega al hombre individual, pero no individualmente, sino en el interior de la comunidad

El niño tiene derecho tambien a formar parte desde ahora, por el segundo nacimiento del bautismo, de esa comunidad de fe (igual que forma parte, por el nacimiento, de la familia humana), una Iglesia formada solo por adultos, de la que estuvieran excluidos los niños, no responderia a la idea biblica de Pueblo de Dios Tienen que poder formar parte de esa comunidad El signo de su pertenencia a esa comunidad es el bautismo, rito constituyente de la Iglesia Por el bautismo el niño es alojado en la Iglesia como en un ambito biologico de fe, en el se despertara a la vida de fe, se desarrollara y tomara gradualmente conciencia por medio de la experiencia intima

c) *Desde la libertad del niño* [200]

Contra el bautismo de niños se suele objetar que constituye algo asi como una imposicion, como un hecho consumado, contra la cual no hay recurso posible Entran en juego aqui dos misterios el misterio de la gracia divina y el misterio de la libertad humana El bautismo del niño debe ser considerado como una señal de la eleccion divina, como la manifestacion de la oferta de salvacion que le llega de parte de Dios a traves de la Iglesia y que debera ser asumida por el libremente en el futuro Hay que decir que uno bautizado en temprana edad que, sin culpa de su parte, no es debidamente catequizado y no llega a asumir su bautismo, no es de peor condicion que uno que no fue bautizado sin culpa suya

[199] IRENEO *Adv Haer* II 22 4 SCH 294 220 222

[200] Cf J M OCHOA *Bautismo de niños y libertad* Lumen 34 (Vitoria 1985) 22 50

d) *Desde la necesaria fe*

¿Cómo responder a la principal dificultad contra el bautismo de los niños: la imposibilidad para estos de poner un acto consciente y libre de fe?

Una de las pistas —la más socorrida desde los tiempos de san Agustín— nos lleva a buscar la solución en una *fides aliena* —concretamente, en la *fides Ecclesiae*— que asegure la necesaria relación *fe-sacramento*. Los niños son bautizados *en la fe de la Iglesia*: por tanto no reciben el sacramento independientemente de toda fe. A la verdad, lo primordial y fundamental en el sacramento, desde el lado humano, es la fe de la Iglesia; la respuesta de la Iglesia a Dios es lo que cuenta primordialmente. «El bautismo es el sacramento de la fe de toda la Iglesia» (san Agustín). El factor subjetivo determinante de eficacia del sacramento es la fe de la Iglesia. Gracias a esta fe, el bautismo de los niños es también *símbolo de la fe*, *sacramentum fidei*. La profesión de fe de padres y padrinos y la adhesión de la comunidad con su ministro expresan la solidaridad en la fe en cuyo seno es recibido el niño. Para apostillar el argumento se recurre a la acción del Espíritu Santo, que hace posible esta *comunicación de bienes* en el interior de la Iglesia.

> «El que es presentado al bautismo puede ser regenerado por la mediación de la voluntad de otro *por obra del único Espíritu*, principio de esta regeneración... El Espíritu que regenera es común a los que presentan al niño y al niño que es presentado y regenerado; de esta manera la voluntad de los que lo presentan es útil al niño presentado gracias a esta comunión *(societas)* en el único e idéntico Espíritu... Los niños son presentados para recibir la gracia del Espíritu no sólo de la mano de los que los llevan, sino por la universal comunión *(universa societas)* de los santos y fieles... La caridad de estos, santa e indivisible, les ayuda a entrar en la comunión del Espíritu Santo y todo es realizado por la *Ecclesia Mater*, la que está en los santos, porque ella misma es, en su integridad, la que engendra a todos los fieles y a cada uno de ellos...»[201]

La otra pista de solución, que remonta también a san Agustín, no renuncia a hacer representar un papel a la fe del mismo niño en la realización del sacramento de su bautismo.

> Si los sacramentos no tuvieran una cierta semejanza con las realidades cuyo sacramento son, no serían sacramentos en absoluto. En

[201] AGUSTÍN, *Ep. 98 ad Bonif.* 2 y 5: CSEL 34,521.522.526: *Fides autem unius imo totius Ecclesiae parvulo prodest per operationem Spiritus Sancti, qui unit Ecclesiam et bona unius alteri communicat*. TOMÁS DE AQUINO, *STh* III q.68 a.9 ad 2; cf. a.6 ad 3.

virtud de esta semejanza la mayor parte de los sacramentos toman el nombre de las mismas realidades Así como el sacramento del Cuerpo de Cristo es en cierta manera el Cuerpo de Cristo y así como el sacramento de la Sangre de Cristo es la Sangre de Cristo, así tambien el sacramento de la fe es la fe Ahora bien, creer es lo mismo que tener fe Por eso, al responder que un niño cree, cuando en realidad no tiene todavia el sentimiento *(affectum)* de la fe, se esta diciendo que tiene la fe del sacramento de la fe Si todavia no tiene la fe en su mente, al menos no le opone el obstáculo de un pensamiento contrario, lo que es suficiente para recibir con fruto el sacramento»[202]

Los escolásticos y el Magisterio explotarán también este filón, afirmando que el bautismo infunde en el alma del niño la virtud sobrenatural de la fe, el *habitus fidei*, que, aunque no le permitirá realizar actos de fe hasta que llegue al uso de razón, pero sí le agrega desde el primer momento a la comunidad de los *fieles*[203]

La psicología moderna nos permite avanzar un poco mas en esta línea[204] Debemos, en primer lugar, recuperar la noción biblica de la fe, que no es sólo cuestión de la mente No nos basta una concepción puramente cognoscitivo-intelectual de la fe, que consiste simplemente en aceptar verdades Hablamos de una fe que afecta a todo el ser del hombre, en la totalidad de un compromiso que no conoce limitaciones, y alcanza a toda la vida, en todos sus aspectos, desde su primer brote Una característica de la existencia humana es precisamente la de ser la existencia de un ser en desarrollo Ahora bien, el niño es un ser humano de pleno derecho, aunque a su manera, a lo niño Entre la madre y el niño se da desde el primer momento un encuentro de amor, un diálogo, una afinidad, una reciprocidad profunda e inefable. Hay que descartar también la idea de que respecto de la fe el niño es un ser puramente pasivo, como pensaban los escolásticos El bautismo crea en él una base existencial que hará posible el desarrollo de unas relaciones con Dios, de total dependencia de Dios, mucho antes de lo que quizás pudiéramos pensar Puede llevar una vida individual de fe, esperanza y caridad, como niño, al principio será una fe embrionaria, hecha de solidaridades vividas con los creyentes, que se irá haciendo cada vez más ella misma, cada vez más consciente y rica

[202] *Ep 98 ad Bonif* 9-10 CSEL 34,530-532

[203] Cf CONCILIO DE VIENNE (1311 1312) DS 483, CONCILIO DE TRENTO DS 800

[204] Cf A D THOMPSON, «Infant Baptism in the Light of the Human Sciences», en AA VV , *Alternative Futures for Worship* II *Baptism and Confirmation* (Collegeville MN 1987), 55 102

CAPITULO VII

LOS EFECTOS DEL BAUTISMO EN EL CRISTIANO

BIBLIOGRAFÍA

BOISMARD, M E , *Baptême et renouveau* LV 27 (1956) 103-118, DONAHUE, J M , *Sacramental Character The State of the Question* Thomist (1967) 445-465, DURST, B , *De characteribus sacramentalibus* Xenia Thomistica 2 (1925) 541-581, FERNANDEZ, A , *Munera Christi et munera Ecclesiae Historia de una teoria* (Pamplona 1982), FUCHS, J , *Origines d'une trilogie ecclésiologique a l'epoque rationaliste de la theologie* RSPhTh 53 (1969) 185-211, HARNACK, A , *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der alten Kirche* TU 42/8 (Leipzig 1918), LENGELING, J E , «Die Salbung der christlichen Initiation und die dreifache Aufgabe der Christen», en AA VV , *Zeichen des Glaubens* 429-453, MERSCH, E , *Filii in Filio* NRTh 65 (1938) 551-582, 681-702, 809-839, PHILIPPON, M , *Notre regeneration dans le Christ* VS 65 (1941) 208-218, RAMOS, F , *La nueva creacion* Studium Legionense 1 (1970) 9, 93, RIGAUX, B , *Creation et récreation du monde et de l'homme* Humanites chretiennes 5 (1962) 415-431, 6 (1963) 29-42, ROGUET, A -M , *La theologie du caractere et l incorporation a l'Eglise* LMD 32 (1952) 744-489, RUFFINI, E , *El caracter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia* Concilium 31 (1968) 111-124, SAVOIA, L , *La funzione ecclesiale del carattere sacramentale* SD 12 (1967) 106-112, SCHICK, L , *Das dreifache Amt Christi und der Kirche Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogie* (Europaische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd 171, Frankfurt/M-Berna 1982), TREMBLAY, R , *La relation filiale de l'homme avec Dieu et son impact sur la morale chretienne selon F -X Durrwell* SM 35 (1997) 233-246, YSEBAERT, J , *Greek Baptismal Terminology Its Origins and Early Development* Graecitas Christianorum Primaeva, 1 (Nimega 1962), 87-154, ID , o c , 87-154

Pasamos a analizar la incidencia que tiene en la estructura sobrenatural del sujeto la experiencia del Misterio, que ha vivido en el bautismo. Entramos en el nivel de la *res sacramenti* (o *res tantum)* de la *gracia del bautismo,* o sea del *efecto, fin* o *fruto* del sacramento del bautismo Nos referimos a efectos que perduran en el sujeto en forma de estados, situaciones, relaciones nuevas

La tradicion se muestra como deslumbrada por la variedad y riqueza de estos efectos «No hay don o fuerza que los documentos apostólicos no atribuyan al bautismo» (A Schlatter) No olvidemos que «todo el organismo de la vida sobrenatural del cristiano tiene su raíz en el santo bautismo» (CIC 1266) Para ponderar esa riqueza, como acostumbra tambien en otros campos, la mistagogia patrística

empieza por recurrir a varios procedimientos retoricos prorrumpe a veces en exclamaciones ponderativas, otras veces, en la imposibilidad de expresar con un solo vocablo toda esa riqueza, menciona uno tras otro los diversos nombres que la tradicion ha ido dando a este sacramento Por ejemplo

> «Al igual que Cristo, que es el donador, tambien el don recibe muchos y variados nombres es quizas por el gozo ilimitado que nos proporciona —en efecto, los que estan muy enamorados gustan de galantear al objeto amado con apelativos diversos— o porque la variedad de beneficios nos sugiere multiples nombres Lo llamamos Don, Gracia, Bautismo, Iluminacion, Uncion, Vestidura de inmortalidad, baño del nuevo nacimiento, sello en fin, todo lo que es excelente» [1]

Otras veces enumera cumulativamente los efectos que se le atribuyen Asi, por ejemplo

> «El bautismo *(photisma)* es resplandor de las almas, cambio de vida, "compromiso de la conciencia con Dios" (1 Pe 3,21), el bautismo es ayuda para nuestra debilidad, el bautismo es renuncia a la carne, docilidad al Espiritu, comunion con el Verbo, restauracion de la criatura, purificacion del pecado, participacion en la luz, desaparicion de las tinieblas, el bautismo es vehiculo que nos conduce hasta Dios, muerte con Cristo, sosten de la fe, perfeccion del espiritu, llave del reino de los cielos, transmutacion de la vida, supresion de la esclavitud, ruptura de las cadenas, transformacion de las costumbres, el bautismo —¿hay necesidad de continuar con esta enumeracion?— es el mas bello y magnifico de los dones de Dios» [2]

Los diversos efectos estan estrechamente relacionados entre si, tiene que haber entre ellos cierta dependencia mutua y cierta jerarquia [3] Es funcion del teologo inventariar todos los efectos y presen-

[1] GREGORIO NACIANCENO *Or* 40 4 SCH 358 202 Ver tambien CLEMENTE DE ALEJANDRIA *Paed* I 26,2 BM 74 *Tractatus tripartitus (I 5)* 129 BM 60 JUAN CRISOSTOMO *Cat baut* I 8 SCH 366,126-128

[2] GREGORIO NACIANCENO *Or* 4 3 SCH 358 200-202 Ver tambien CLEMENTE DE ALEJANDRIA *Paed* I 26 I BM 74 BASILIO, *De bapt* I 2,17 SCH 357 158-160 *De Sp S* 15 SCH 17 171-172 *In sanctum baptisma* 5 PG 31,433AB CIRILO DE JERUSALEN *Procat* 16 PG 33 360A-361A DIDIMO DE ALEJANDRIA *De Trin* 2 12 y 14 PG 39, 667A-669A y 712AB GREGORIO DE NISA *In diem luminum* PG 46 580A Ps HIPOLITO *Sermon sobre la Epifania* 10 PG 10 861A JUAN CRISOSTOMO, *passim* NICETAS DE REMESIANA *Liber I ad competentes* GAMBER I 17, OPTATO DE MILEVI *Adv Parmenianum* V 1 CSEL 26 121

[3] Ya entre los gnosticos del s II se discutia sobre el orden entre los diversos efectos del bautismo No vamos a entrar a dilucidar cual de ellos es el efecto formal primero si es el perdon de los pecados como queria santo Tomas o es mas bien la configuracion con la muerte y resurreccion de Cristo o algun otro

tarlos en forma sistematica, articulada y ordenada, tratando de profundizar en su significacion teologica La integracion de todos estos efectos parciales nos dara la *gracia del sacramento del bautismo*

I PERDON DE LOS PECADOS

La eficacia del bautismo en orden a destruir en nosotros el pecado representa uno de los elementos primordiales y esenciales de la teologia bautismal de todos los tiempos Responde a una conviccion profunda, que, en epocas, ha podido polarizar en demasia la atencion de teologos y pastores En su formulacion aparentemente negativa, se nos presenta como sinonimo de redencion a secas (cf Ef 1,7, Col 1,14) Dada la variada simbologia del pecado en la tradicion judeocristiana, nada tiene de extraño que sean extremadamente ricos tambien la imagineria y el vocabulario con que se describe este efecto del bautismo perdon, muerte, lavado o purificacion, liberacion y victoria, curacion, despojamiento, extirpacion, destruccion, cancelacion (de la deuda, de la culpa), filtracion

La conexion entre bautismo y perdon de los pecados estaba ya presente en el precedente mas cercano del bautismo cristiano, es decir, en el bautismo de Juan era por lo menos un gesto de conversion personal con vistas a la purificacion de los pecados (cf Mc 1,4-5, Lc 3,3) Esta conexion es evidente desde el principio en el bautismo cristiano Al caracterizarlo con el simbolismo del fuego *(os bautizará en Espiritu Santo y fuego* Mt 3,11, Lc 3,16), el Bautista le esta atribuyendo indudablemente este efecto de la purificacion de los pecados Rom 6,2-6 y Ef 5,26-27 interpretan en este sentido el doble simbolismo del rito bautismal inmersion (= sepultura) y lavado *(loutron)* de los pecados Los primeros relatos bautismales vinculan expresamente el bautismo cristiano con el perdon de los pecados (¿relacion causal o solo sucesion temporal?), cf Hch 2,38, 22,16 La causalidad sacramental aparece afirmada en otros textos abiertamente, a base de imagenes diversas 1 Cor 6,10-14, Ef 5,26, Tit 3,5, Heb 10,22, y 1 Pe 3,21 (lavado), Rom 6,2 6 10-11 (muerte al pecado, liberacion), Col 2,11 (circuncision y despojamiento) El bautismo aparece en estos textos como un acontecimiento de liberacion del pecado (cf Rom 6,6, Col 1,13, Gal 5,1) [4]

La atribucion de la purificacion de los pecados al bautismo seguira siendo una de las piezas maestras de la teologia y catequesis bautismales de la *epoca patristica* Encontramos afirmaciones inequivocas en los escritos de los Padres Apostolicos y Apologistas [5]

[4] Cf H SCHLIER *Eleutheria* TWNT II (1935) 484 500

[5] Cf Ps BERNABE, *Ep* 11,1 8 y 11 BAC 65,793-795, HERMAS, *Pastor Mandato*

El nombre de *katharmós (katharsion, katharsis)* con que se conoce el bautismo ya desde estas épocas remotas es indicativo de una conciencia clara en este punto Los grandes teólogos de los s. II y III vendrán a precisar y enriquecer la doctrina tradicional, profundizando en sus fundamentos teológicos (simbolismo y tipología) [6] La reflexión teológica y los debates de los siglos IV al VI contribuirán a que quede definitivamente fijada en sus puntos fundamentales la doctrina católica en esta materia, advirtiéndose, sobre todo en Occidente, una tendencia, más marcada a medida que avanza el tiempo, a primar este aspecto sobre otros y a entenderlo cada vez en un sentido más formal, jurídico y extrínseco

La formularon escuetamente los simbolos «Confesamos un solo bautismo para el perdón de los pecados» [7] El simbolismo del agua como elemento purificador les sirve de punto de partida para ahondar en la purificación del alma como efecto del bautismo Cada vez se tiene conciencia más clara del carácter absoluto de la purificación que realiza el sacramento se afirma enfáticamente que se borran *todos* los pecados, sea cual fuere su número, género y gravedad, se emplean adjetivos y adverbios que subrayan la radicalidad de esta acción del sacramento *(total, enteramente, radicalmente,* etc)

> «Aunque uno sea afeminado, fornicario o idolatra, aunque haya cometido cualquier accion mala, aun cuando anidara en el toda la perversidad del mundo, en cuanto desciende a la piscina de las aguas, del manantial divino remonta mas puro que los rayos del sol Asi como al caer una pequeña centella en el inmenso oceano se apagaria inmediatamente y desapareceria absorbida en la masa de las aguas, asi tambien toda maldad humana, cuando cae en la piscina donde corren las aguas consagradas, se anega y desaparece mas rapida y facilmente que aquella centella» [8]

Se afirma que desaparecen incluso las *huellas* y las *cicatrices* de los pecados [9], se compara la inocencia del bautizado con la de un niño recién nacido

IV,3,1-2 BAC 65,978, JUSTINO, *Apol* I,61,10, 66,1 BAC 116,251 y 257, ID , *Dial* 44,4 ibid , 375

[6] Cf IRENEO, *Dem apost* 3 SCH 406,88, CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pedag* I,6,25, 28,1 SCH 70,158 y 163, *Excerpta ex Theodoto* frg 81 SCH 23,204, *Eclo proph* 7,2, 8,2 GCS Clem 3,108, TERTULIANO, *De bapt* 7, 2 CCL 1,282, ORIGENES, *In Ex hom* 5,5 BM 140, CIPRIANO, *Ep* 27, 3 BAC 241, 442

[7] Cf DS 42, 48 y 150

[8] JUAN CRISOSTOMO, *Cat baut* I,10-11 SCH 366,130-137 Cf tambien GREGORIO NACIANCENO, *Or* 39,20 SCH 358,195, 40,7,8 y 11 (210,212 y 220), GREGORIO MAGNO, *Ep* XI,IV,45 PL 77,1162B

[9] Cf CIRILO DE JERUSALEN, *Cat* 18,20 PG 33,1041A, *Cat myst* II,3 SCH 126,108

> «El que de tiempo atras estaba manchado por los pecados y por los malos habitos ha vuelto a la inocencia de la infancia por una gracia regia Asi como un niño recien nacido esta exento de toda culpa y castigo, asi el hijo del nuevo nacimiento, por un don regio, no tiene ya responsabilidades ni cuentas que rendir» [10]

Se apoyan estas convicciones en el simbolismo de la inmersión completa del sujeto en el agua [11] o del horno en el que actúa el fuego purificador del Espíritu [12], en la tipología de algunas figuras bíblicas (como el diluvio y el paso del mar Rojo) y en la aplicación al bautismo de ciertos textos como Sal 50,9, Is 1,18, 4,4, Zac 3,1-10 Quedará como un *teologumenon* en la tradición la convicción de que, «si emigrara de esta vida inmediatamente después del bautismo, no tendría que dar cuenta de nada, pues han quedado saldadas todas las deudas» [13]

Encuentran la raiz de esta eficacia purificadora del bautismo en el misterio de la muerte redentora de Cristo, que actúa en el sacramento Lo cual no obsta para que atribuyan también este efecto sacramental a la intervención de Espíritu Santo (muchas veces, a partir de sus símbolos agua y fuego) y a «la potencia de la invocación de la Trinidad adorable» (Orígenes).

En Occidente, la teología y el magisterio seguirán en la *Edad Media y en la Edad Moderna* afirmando la doctrina del *bautismo para el perdón de los pecados,* con mención expresa, las más de las veces, del pecado original El progreso de la ciencia moral permitía precisar que el efecto del sacramento alcanza no sólo a todo el *reatus culpae,* sino también a todo el *reatus poenae,* tanto eterna como temporal, de suerte que el bautizado queda exento de la obligación de satisfacer por los pecados perdonados en el bautismo. Como botón de muestra de esta doctrina de los teólogos, puede valer este pasaje de santo Tomás

> «A todo bautizado se le administra *(communicatur)* como remedio la pasion de Cristo como si él mismo hubiera padecido y muerto Ahora bien, la pasion de Cristo es satisfacción suficiente para todos los pecados de todos los hombres Por consiguiente, el que es bautizado es liberado del reato de toda la pena contraida con sus

[10] GREGORIO DE NISA, *In diem luminum* PG 46,580D-581A Cf EFREN, *Hymn de Virginitate* VII,7 CSCO 224,26-27, NICETAS DE REMESIANA, *Instructio V de Symbolo* 10

[11] Cf GREGORIO NACIANCENO, *Or* 39,15 SCH 358,182

[12] Cf BASILIO, *De bapt* I,2,10 SCH 357,132-134, CIRILO DE JERUSALEN, *Procat* 9 PG 33,348A-349B, GREGORIO DE NISA, *Magna or cat* 35,45 PG 45,91C, JUAN CRISÓSTOMO, *Cat baut* I,13 SCH 366,138, NARSES, *Hom* 21 *Let tres chret* 7,198

[13] AGUSTIN, *De pecc mer* II,28,46 PL 44,179A

pecados, como si el mismo hubiera satisfecho suficientemente por todos sus pecados»[14]

No han faltado pronunciamientos del magisterio en esta materia[15] Los rituales, a lo largo de la historia, han expresado tambien con suficiente claridad este efecto del bautismo, no cabia esperar menos de los rituales salidos de la reforma reciente[16]

II NUEVO NACIMIENTO, FILIACION DIVINA, DIVINIZACION

Una vez eliminado el obstaculo que representa el pecado, el bautismo infunde un principio de vida nueva El bautismo es *la Puerta de la Vida* segun una expresion tradicional en la teologia occidental (cf RICA y RBN 3) *Signo de vida* y *Fuente de vida* lo llaman desde antiguo en la Iglesia siriaca[17] Es que el bautismo es un nuevo nacimiento segun una analogia que nos viene del NT *Nacidos de Dios,* los bautizados tienen derecho a hablar de filiacion divina y a llamarse *hijos de Dios,* e incluso a reivindicar una cierta divinizacion

En el *NT,* punto de partida y texto capital en esta materia es Jn 3,3-7[18] El propio Jesus habló a Nicodemo de la necesidad de *nacer de nuevo (gennethenai anôthen)* como condicion para entrar en el reino de Dios[19] Jesus identifica *nacer de nuevo* con *nacer del agua*

[14] *STh* III q 69 a 2

[15] Cf Conc Romano (a 862), cap 9(4) DS 637 INOCENCIO III, *Prof fidei Waldensibus praescripta* (a 1208) DS 794 el II Conc de Lyon, *Prof fidei Michaelis Palaeologi* (a 1274) DS 857, CLEMENTE VI, *Ep «Super quibusdam»* (a 1351) DS 1076, Conc de Florencia, *Decr pro Armenis* (a 1439) DS 1316 sobre todo los del Conc de Trento DS 1514 1515, 1543 y 1672 Se recoge fielmente este magisterio en *CIC 1263 1264*

[16] Cf D BOROBIO, *Iniciacion* 303-304

[17] Cf DUNCAN, E J *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage* (Washington 1945) 27-31

[18] De la abundante bibliografía existente al respecto, espigamos algunos titulos que nos parecen utiles y asequibles BRAUN, F M , *La vie d en haut (Jn 3 1 5)* RSPhTh 40 (1956) 3, 24 CODA, P *Rinascere dall acqua e dallo Spirito Evento pasquale e sacramento del battesimo nella prospettiva del vangelo di Giovanni* Nuova Umanita XII/71 (1990) 29-56, DE LA POTTERIE, I , «Nacer del agua y nacer del Espiritu El texto bautismal de Jn 3 5», en *Nacer del Espiritu* (Salamanca 1967), FELICE, F DI *La nascita dall acqua e dallo Spirito (Giov 3 5)* Asprenas 17 (1970) 301-316, IBANEZ ARANA, A , *La entrevista de Jesus con Nicodemo* Lumen 10 (1961) 428-437 PRETE, B , *Nascere dall alto (Giov 3 3)* SD 12 (1967) 435-455, RICHTER, G *Zum sogennanten Tauftext Joh 3 5* MThZ 26 (1975) 101 125 ROUSTANG, F , *L entretien avec Nicodeme* NRTh 63 (1956) 337-358

[19] La pregunta de Nicodemo a Jesus en el v 5 nos lleva a traducir el adverbio *anothen* por *de nuevo* y no *de arriba* (como seria posible de suyo) Cf BUCHSEL, *Anothen* ThWNT I, 378, YSEBAERT, o c , 142 «primariamente en sentido temporal ("segunda vez"), sin excluir el sentido local (de arriba)»

y del Espíritu Santo (v 5), de donde la referencia al bautismo parece insoslayable *Nacer de nuevo* y *nacer del Espíritu* vienen a ser sinónimos de *nacer de Dios,* expresión que es frecuente en la pluma de Juan (cf Jn 1,13, 1 Jn 2,29, 3,9, 4,7, 5,1 4 18) para significar la raíz de la nueva condición en que se encuentra el bautizado Coinciden con el Santiago cuando afirma que Dios Padre «nos engendró *(apekyesen)* por su propia voluntad, con Palabra de verdad» (Sant 1,18) y Pedro cuando asevera que «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo nos engendró *(anagennesas)* a una esperanza viva , reengendrados *(anagegennemenoi)* de un germen no corruptible, sino incorruptible, por medio de la Palabra de Dios viva y permanente» (1 Pe 1,3 23)

A partir de estas premisas, tanto Pablo como Juan se sienten legitimados para llamar a los cristianos *hijos de Dios* (cf Rom 8,14-17 19 21 29, Gal 3,26 —en contexto bautismal—, 4,6-7, Ef 5,1, Jn 1,12, 1 Jn 3,1-2 10, 5,1-2 «porque han nacido de Dios, son hijos de Dios», cf Heb 12,5-9) Es en este contexto donde hemos de situar y valorar la expresión *huiothesia,* que, referida a los cristianos en relación con Dios, encontramos en Rom 8,23, Gal 4,5 y Ef 1,5 Se traduce generalmente por *adopción filial* Se trata de un término de uso común en la jurisprudencia del mundo greco-romano y del semítico, allí la acción jurídica significada no afecta intrínsecamente al que es objeto de la adopción, es pura denominación extrínseca [20] En cambio, el contexto en que lo encontramos en el NT y la mención de la potencia creadora del Espíritu que se hace en algunos textos nos obligan a traducirlo por el término más expresivo de *filiación (divina),* atribuyéndole significación y consistencia ontológicas No es una ficción jurídica, sino que presupone la comunicación real de una vida nueva Esta vida es la vida nueva comunicada por el Espíritu a Cristo en su resurrección Es ya la vida inmutable, incorruptible, inmortal, eterna Es la vida misma de Dios, en la medida en que esta es participable por las criaturas Aquí encaja la afirmación capital de Pedro (2 Pe 1,4) «Habéis sido hechos partícipes de la naturaleza divina *(theias koinônoi physeôs)»* sin duda en el bautismo «El que nace así es más hijo de Dios que de sus propios padres» [21] Esta filiación divina que, según san Pablo, constituye la meta que Dios se propuso con su proyecto salvífico (cf Rom 8,29, Gal 4,6, Ef 1,5) es efecto del bautismo y capacita al cristiano para *vivir en Dios* (Rom 6,9-11), para *vivir en Cristo Jesús* (Flp 1,21, Rom 8,10), para *vivir*

[20] Cf A OEPKE *Adoption* RLACh 1 (1941) 105-107 W H ROSSEL, *New Testament Adoption Graeco-Roman or Semitic?* JBL 71 (1952) 233 234

[21] F -X DURRWELL, *Nuestro Padre Dios en su misterio* Verdad e Imagen, 110 (Salamanca 1990) 81-84

en el Espíritu (Rom 8,13-14; Gál 5,18.25). El bautismo introduce al cristiano en una tupida red de relaciones con las Personas de la Trinidad.

Esta concepción del bautismo como nuevo nacimiento se irá consolidando, precisando y enriqueciendo con el andar del tiempo, y cada vez cobrará mayor relieve en el pensamiento teológico de la *tradición*. En los escritos apologéticos del s. II los términos *anangenèsis* y *palingenesía* se impusieron como nombres técnicos para designar el bautismo. El concepto mismo encontró amplio eco en casi todos los grandes escritores de la época prenicena [22]. Justino, por ejemplo, afirma que «Cristo se convirtió en principio de un nuevo linaje, reengendrado por él mediante el agua, la fe y el madero» [23]. Los escritores de los siglos IV-VII lo desarrollaron con más amplitud y brillantez y de manera más especulativa. Daremos aquí sólo los ejes principales del rico pensamiento patrístico en esta materia.

Tratan de sacar partido de la analogía con el *nacimiento según la carne* [24]. Consideran la filiación divina como el objetivo que perseguía Dios con su proyecto salvífico [25]. Están atentos al protagonismo de cada una de las Personas de la Trinidad [26]:

a) La filiación adoptiva tiene su origen en la libre iniciativa del Padre [27] y tiene también en él su destino.

b) Pero la pieza clave es la mediación del Hijo en su humanidad. La filiación adoptiva es obra del Verbo, de Cristo [28]. La contemplan en la perspectiva de la generación eterna del Hijo, como una prolongación suya; independientemente de ella es inimaginable la filiación adoptiva: los bautizados son *filii in Filio*. Surge en el bau-

[22] Cf JUSTINO, *I Apol* 61,3 4 10 BM 21, *Ep a Diogn* XI,2 BAC 65,858, TEOFILO DE ANTIOQUIA, *Ad Autol*, II,16 BAC 116,806, TACIANO, *Or ad Graec*, 5,2 BAC 116,579, IRENEO, *Demonstr*, 3 SCH 406,88, *AH* III,19,1 SCH 211,372-374, IV,33,4,11 SCH 100,813, V,1,3 SCH 153,24-28, *Didasc Apost*, 9, METODIO, *Symp* I,4, III,8, VIII,6 SCH 95,62-64,108 y 216, sobre CLEMENTE DE ALEJANDRIA y TERTULIANO, cf C NARDI, *Il battesimo in Clemente Alessandrino*, 157-176 y E E KARLIC, *El acontecimiento salvífico del bautismo según Tertuliano* Victoriensia, 27 (Vitoria 1967) 156-165, respectivamente.

[23] *Dial* 138,2 BM 30, en clara alusión al diluvio, figura del bautismo

[24] Cf BASILIO, *De bapt*, I,2,20· SCH 357,168; CIRILO DE JERUSALEN, *Cat*, I,2· PG 33,371C

[25] Cf IRENEO, *AH* III,19,1 SCH 211,372-374, BASILIO, *De Sp S*, XV, NARSES, *Hom* 22 OS 1 (1956) 190-191, LEON MAGNO, *Ep* 16,3 PL 54,693BC

[26] Siendo esta filiación obra comun de la Trinidad, no cabe pedirles una coherencia total a la hora de atribuir su papel específico a cada Persona

[27] Cf CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Paed* I,21,2, 41,2 SCH 70,148 y 184-186, ORIGENES, *In Jer*, IX,4 PG 13,357A, CIRILO DE ALEJANDRIA, *In Jo*, IV,3 PG 73,585CD

[28] Cf JUSTINO, *Dial* 138,2 BM 30, *Ep a Diogn*, XI,2 BAC 65,858, CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Paed* I, 49,3, II,118, 5; *Protr*, 117,4, *Strom* 4,25, CIRILO DE ALEJANDRIA, *Hom pasch*, 27,4: PG 77,948, *Adv Nestorium*, I,1. PG 76, 17

tismo por la incorporación del bautizado a Cristo en su humanidad (la humanidad de Cristo juega un papel irreemplazable); pero, en última instancia, porque el bautismo asegura una participación real en la muerte-resurrección de Cristo: así como la resurrección significó para Cristo un *nuevo nacimiento* (cf. Rom 1,4) [29], así también el bautismo para el cristiano [30]. Pero no descuidan dejar bien marcadas las diferencias: la filiación adoptiva no puede equipararse con la filiación natural del Hijo, que es única; él es el Hijo de pleno derecho, por naturaleza; el bautizado lo es por adopción, por gracia [31].

c) Es también muy grande el papel activo que los Padres atribuyen al Espíritu Santo. *Principio de la regeneración* y *Espíritu regenerador* lo llama san Agustín [32]. Para Teodoro de Mopsuestia es la mano que modela a la nueva criatura en el seno materno de la Iglesia [33]; él mismo es la *semilla de vida* que hace posible el nuevo nacimiento y le da consistencia [34].

Como se ve, es perceptible el esquema clásico: *del («ek») Padre, por medio («dia») del Hijo, en el Espíritu Santo, de nuevo al («eis») Padre.* Derivan de este protagonismo especiales relaciones ontológicas del bautizado con cada una de las Personas de la Trinidad, sobre todo la *semejanza con Dios (homoiôsis Theô),* de grandes resonancias platónicas, que da paso a la *familiaridad (oikeiôsis).*

La filiación divina con su corolario de la participación en la naturaleza divina llevó a los Padres como de la mano a afirmar la doctrina de la *divinización* del cristiano por el bautismo. Esta enseñanza ocupará una parte central en la teología patrística, sobre todo en la oriental [35], empezando desde san Ireneo. Clemente Alejandrino da ya a entender que el bautismo, al hacernos partícipes de la inmortalidad, que se identifica con la vida misma de Dios, nos deifica [36]. Consideran lógico pensar que el bautismo, que nos confiere la vida

[29] «La resurreccion es el misterio eterno de la generacion del Hijo que se manifiesta en el mundo», en F -X DURRWELL, o c , 15

[30] Cf AMBROSIO, *De sacr* III,1,1-2 SCH 25bis,90, TEODORO MOPS , *Hom* XIV,6 TONNEAU 415, LEON MAGNO, *Ep* 16,3 PL 54,698C

[31] Cf ORIGENES, *In Jo* V, frgm PG 14, 195D-196D *natura, semper, inseparabiliter Filius,* ATANASIO, *Contra Ar ,* 2, 59 PG 26,273AB, CIRILO DE ALEJANDRIA, *In Jo ,* 1,12 PG 73,153ABC, AGUSTIN, *In Ps* 88,7 CCL 39,1225

[32] *Ep* 98, 5 CSEL 34,526 Ambrosio, a su vez, le llama *Autor de la regeneración espiritual De Sp S ,* II, 7,64 CSEL 79,111

[33] Cf *Hom* XIV,9 TONNEAU 421

[34] Cf ibid

[35] Cf J GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (París 1938), STUDER, B , «Divinización», en *Diccionario Patrístico y de la Antiguedad Cristiana* II (Salamanca 1991) 621-623

[36] Cf *Paed ,* I,26,1 SCH 70,158

eterna (que es la vida misma de Dios) y nos hace partícipes de la naturaleza divina, nos hace también dioses; «hacerle a uno hijo (de Dios: *huiopoieîn)»* equivale a *divinizarlo (theopoieîn)* [37]. Repiten el adagio: «Dios se hizo hombre, para que los hombres se hicieran dioses» [38], obviamente por el bautismo. La divinización del cristiano por el bautismo les resulta tan evidente, que la utilizan como argumento para probar la divinidad del Espíritu Santo, autor de la misma [39]. También aquí la mediación de Cristo es capital: el bautizado, al participar de la filiación natural de Cristo, participa de la *plenitudo divinitatis* que reside en él (cf. Jn 1,16-17; Col 2,9-10) [40]. Sin embargo, no dejan de recalcar también aquí la diferencia: el Hijo posee la divinidad por naturaleza; el bautizado, sólo por gracia [41]. Eso no obsta para que entiendan la divinización del cristiano en sentido realista, y no en el sentido metafórico en que el AT habla de los hijos de Israel como *hijos de Dios* (en Sal 81,6, por ejemplo).

Los teólogos medievales trataron de expresar de forma coherente y sistemática estas ideas heredadas del pasado, analizando con mayor precisión la naturaleza de esta filiación-divinización del cristiano, sobre todo en relación con la filiación estricta del Hijo [42].

Los documentos del magisterio han mantenido viva la conciencia de esta doctrina a través de los siglos, sin mayores desarrollos [43]. Los libros litúrgicos de todas las Iglesias y edades la recogen también [44].

[37] Cf. ATANASIO, *Ad Serapionem,* I,25: PG 26, 589B.

[38] Cf. BASILIO, *Contra Eunom.,* II,4 y III,5: PG 29,580B y 605B; EFREN, *Hymn. de virg.,* 46,39-42. Se hará eco STO. TOMAS, *Opusc. 57 in festo Corporis Christi,* 1.

[39] Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 40,42; 41,9: SCH 358,296 y 334.

[40] Cf, HILARIO, *De Trin.,* IX,8: PL 10,287AB; también ibid., 9 y 10 (289AB). Cf. A. FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario:* Analecta Gregoriana, 144 (Roma 1964) 267-270.

[41] Cf. BASILIO, *Contra Eunom.,* III,5: PG 29,665B.

[42] Por citar sólo al más representativo, cf. STO. TOMAS, *In Jo. exp.,* cap. 1, lect. 6; *In ep. ad Rom. exp.,* cap. 8, lect. 3, 6, y 9; *In ep. ad Gal.* cap. 4, lect. 2; *Compendium theol. ad Reginaldum,* II, 5; *Expositio super symbolo. Credo in Spiritum Sanctum; In III Sent,* dist. X, q.3, sol.3; *STh* III, 1 ad 2; 23 c y ad 3; 32, 3 ad 3; 33, 3 c, ad 1 y ad 2; 45, 4, c; etc. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Grâce est-elle une participation à la déité telle qu'elle est en soi?:* RTh 19 (1936) 470-485.

[43] Cf. *Conc. Cartaginense* (a.418), can.2 (DS 223); *Indiculus* (¿a.431?), cap. 9 (DS 247); *Conc. Valentinum* (a.855), can.5 (DS 632); *Conc. Florentinum* (a.1439), *Decr. pro Armenis* (DS 1310); *Conc. Tridentinum,* sess. XXI (a.1562), cap. 4 (DS 1730); *Conc. Vaticanum I,* esquema *De doctrina catholica* (que no llegó a definirse): MANSI, LIII, 292-293, y *Conc. Vat. II, LG* 40, 64; *GD* 2. Ver también CIC 505 y 1265.

[44] Limitándonos sólo al RICA, cf. los n.95, 122, 124, 131, 149, 187, 192, 207, 215, 230.

III. RENOVACIÓN (NUEVA CREACIÓN)

Para expresar la novedad [45] de la situación creada por el bautismo, Pablo emplea el verbo *anakainoún* (con su derivado *anakainôsis),* su sinónimo *ananeoún* y el sustantivo *palingenesis* [46]. Así en Tit 3,5 define el bautismo como *lavado de restauración y renovación (loutrón palingenesías kai anakainôseos:* dos genitivos de finalidad, que son sinónimos). Como resultado de la transformación bautismal emerge el *hombre nuevo (kainós anthrôpos:* Ef 2,15; 4,24; cf. Col 3,10: *tòn nèon tòn anakainoúmenon),* quien a partir del bautismo puede vivir *en novedad de vida* (Rom 6,6), *en novedad de Espíritu* (Rom 7,6). Modificando un poco la imagen, del bautismo sale la *creación nueva (kainè ktísis:* 2 Cor 5,17; Gál 6,15; cf. Ef 4,24) [47]. Parece insinuarse aquí la creación, sobre todo la creación de Adán, como figura del bautismo cristiano. La renovación afecta al hombre en su ser más profundo: a la *mente (noûs:* Rom 12,2), al *espíritu de la mente* (Ef 4,23), al *hombre interior* (2 Cor 4,16). El Apóstol la atribuye al Espíritu Santo (Tit 3,5).

Los autores cristianos seguirán las pautas marcadas por san Pablo: enriquecerán el vocabulario con nuevos términos: *kainopoieîn* (renovar), *epanortheîn* (re-enderezar), *metaplasseîn* (transformar), *metarrythmizeîn* y *palin rythmizeîn* (reordenar), *anaplasseîn* (rehacer), *anaktizeîn* (recrear)... Fieles a su metodología, recurrirán, con más o menos fortuna, a diversos símiles para explicar el alcance de la transformación bautismal. 1) La comparación, insuficiente a primera vista, con el cambio de color que experimenta un paño en la tintorería, la refuerzan haciendo notar que en este caso el tintorero es Dios, que emplea tintes que determinan colores imperecederos. 2) Un tanto claudicante es también el símil de la reconstrucción de un edificio derrumbado. 3) En cambio, de mayor raigambre bíblica y más profundo calado teológico es la metáfora de la restauración de la imagen de Dios, impresa en el hombre por el Creador y desfigurada por el pecado: responde a una idea capital de la teología patrística y enlaza con el tema paulino del bautismo como nueva creación. Especial relieve obtuvieron en la catequesis de los Padres las dos imágenes siguientes, tomadas del mundo de la industria. 4) Inspirán-

[45] El cristianismo primitivo tenía una conciencia muy viva de la *novedad* que había implantado el cristianismo en el mundo; cf. K. PRUMM, *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo de Br. 1939).

[46] En Ef 3, 5, aún no tiene la connotación de *nuevo nacimiento* que en la literatura cristiana recibirá más tarde; cf. J. YSEBAERT, o.c., 131-136.

[47] Cf. P. BONNARD, *Création et nouvelle création dans le Nouveau Testament:* FV 57 (1959) 19-32; B. REY, *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul* (París 1966). En 1 Cor 5,7 se habla de *masa nueva (nèon phyrama).*

dose en Jer 18,1-6 comparan la acción del bautismo con la del alfarero, que, cuando se le malogra la vasija que está modelando, si la arcilla está aún maleable, la vuelve a meter en el agua y la remodela a su antojo 5) Está, por fin, más expresivo y socorrido, el parangon con el forjador (inspirado en Sal 65,10, Is 1,25, 48,19, Ez 22,18-22) una estatua desfigurada por la herrumbre o el mal trato, la vuelve a introducir en el crisol y le devuelve la forma y brillo originales

Eran conscientes de que tales comparaciones no hacen justicia a la absoluta novedad de la situacion resultante de la experiencia bautismal. Por eso se vieron precisados a relevarla enfaticamente Dirán que no se trata de una simple restauración, mero retorno a la situacion anterior, sino de la elevacion del orden natural al orden sobrenatural [48] *a una condicion superior* [49], *resulta un hombre nuevo más brillante que el anterior* [50] El autor de esta *nueva creación* no puede ser otro que el mismo Creador de la primera [51] o la Trinidad [52] o, sobre todo, el Espíritu Santo

Esta doctrina la profesará la teología posterior, sin grandes cambios, hasta nuestros días

IV SANTIFICACION, JUSTIFICACION, CONSAGRACIÓN

La *santificación* y la *justificación* son dos realidades afines, casi sinónimas, que en el *NT* aparecen formando pareja en 1 Cor 6,11 *(hagiasthète, edikaiôthète),* en contexto bautismal En Ef 5,26-27 es la Iglesia la que sale santificada *(hagiase, hagia)* del baño bautismal En Rom 8,30, sin referencia explícita al bautismo, se dice que Dios a los que llamó justificó *(edikaiôsen)* [53] A los bautizados se les llama, sin más, *santos* [54]

La *catequesis patrística,* al enumerar cumulativamente los efectos del bautismo, menciona también estos dos efectos, muchas veces formando casi un binomio [55] Tertuliano llama al bautismo *sacramento de la santificación* [56] Una vez vaciada el alma de los males,

[48] Cf R SCHULTE, *El bautismo como sacramento de conversion* MS V (Madrid 1984) 145-146

[49] TEODORO DE MOPS , *Hom cat* XIV,15 TONNNEAU 435

[50] JUAN CRISOSTOMO, *Cat Baut* I,13 SCH 365,138

[51] Cf TEODORO DE MOPS , *Hom cat* IV,11 TONNEAU 89

[52] Cf ID , ibid , X,14

[53] «A los que llamo, a esos tambien los justifico *(edikaiosen)*, a los que justifico, tambien los glorifico» El contexto no es directamente bautismal

[54] Cf la nota a Hch 9,13, en la *Biblia de Jerusalen*

[55] Limitandonos solo a JUAN CRISOSTOMO, cf *Cat baut* I,11 SCH 366, 134, III,5 y 5 SCH 50,153 y 154

[56] Cf *De bapt* 4 CCL 1,280

se debe llenar de santidad[57] Efrén compara la santificación que se opera en el seno de las aguas bautismales con la santificación de algunos profetas en el seno materno[58] Se habla de *recibir* la santidad, de *revestirse* de santidad La razón que, según el Crisóstomo, justifica el bautismo de los niños «aunque no tengan pecados, para que les sean otorgadas la santidad y la justicia *(hagiasma, dikaiôsynè)*»[59] La santidad recibida en el bautismo dará derecho a los bautizados para participar en la Eucaristía, según aquello de *Sancta sanctis*[60] Para dar a entender que esa *santidad* es más que una simple purificación de manchas, ponderan el brillo y resplandor que despiden los neófitos a su salida de la piscina bautismal[61]

La ven derivar, como de una fuente, de la santidad que llena el alma de Cristo resucitado con quien el bautismo pone en comunión al creyente[62] como una participacion de la santidad de la Cabeza La causalidad de este efecto la atribuyen de una manera muy peculiar al Espíritu Santo, convencidos como están de que él es por antonomasia el *sanctificationis attributor et creator*[63] «Todo lo que toca el Espíritu Santo queda santificado y transformado»[64] «A aquellos a quienes el Espíritu Santo se digna llenar los santifica»[65] Es frecuente la concepción de que el agua bautismal, santificada por el Espíritu, recibe de él la capacidad de santificar a su vez[66] La santidad que confiere el bautismo es una participación *(metochè)* de la misma santidad del Espíritu Santo[67] y, en última instancia, una consecuencia de la comunión con la Trinidad[68]

[57] Cf Clemente Alej , *Ecclogae propheticae* 12,9 GCS 17,140

[58] Cf *Hymn in festum Epiph* VIII,9 Lamy, I,80

[59] Cf *Cat baut* III,6 SCH 50,154

[60] Cf Cirilo de Jerusalen, *Cat myst* V,19 SCH 126,168, Teodoro de Mops , *Hom cat* XVI,22 Tonneau 565

[61] «Sale del bautismo refulgente como el sol y lanzando destellos de justicia», en Hipolito, *Sermo de Epiph* PG 10,862 «Entrareis como astros de la Iglesia, resplandecientes en vuestro cuerpo y en vuestra alma», en Cirilo de Jerusalen, *Procatequesis* 15 PG 33,360A Cf Gregorio Nacianceno, *Or* 40,37 SCH 358,284, Juan Crisostomo, *Cat Baut* I,10, III,1-4, IV,3-4 SCH 366,132,151-152 y 184

[62] Cf Cirilo de Jerusalen, *Cat myst*, 3,6 SCH 126,128-130

[63] Didimo de Alejandria, *De Sp S*, 13 SCH 386,154

[64] Cirilo de Jerusalen, *Cat myst* V,7 SCH 126,154

[65] Didimo de Alejandria, *De Sp S* 236 SCH 386,356

[66] Cf Tertuliano, *De bapt* 4,1 CCL 1,279, Cirilo de Alejandria, *In Jo* 3,5 PG 73,244C-245A

[67] Cf Cirilo de Jerusalen, *Cat myst* V,19 SCH 126,168, Didimo de Alejandria, *De Sp S* 20 SCH 386,160, ibid , 78 (216-218) « habebit quoque consortium sanctitatis in Patre et Filio et Spiritu Sancto», Efren, *Comm in ep Pauli* Mequitaristas, 185 186 y 197, «El Espiritu Santo inscribio en mi fe su santidad», en Id , *Hymn de Fide* 13, 2 CSCO 155,44

[68] Cf Didimo, ibid , 27 (168)

En virtud de esta acción santificadora de Dios, el bautismo viene a ser como una *consagración*· el bautizado queda convertido en *templo santo, objeto consagrado* a Dios [69]. Ambrosio llega incluso a comparar esta consagración con la consagración eucarística [70]. El *sello (sphragis, character)* quedará como prueba de esta pertenencia a Dios [71].

V. ILUMINACIÓN

El *NT* [72] concibe como una *iluminación (phôtismós)* la vocación al cristianismo (cf. 2 Cor 4,4.6; Ef 1,18; 2 Tim 1,10) y llama a los cristianos *luz* (Ef 5,8; cf. Mt 5,14-16), *luminarias* (Flp 2,15), *hijos de la luz* (Ef 5,8; 1 Tes 5,5: cf. Lc 16,1; Jn 12,35-36), *iluminados* (Heb 6,4; 10,32). Esta condición la adquieren obviamente en el bautismo, que marca el momento del paso del reino de las tinieblas al reino de la luz (cf. Col 1,12-13; 1 Pe 2,9). En Heb 6,4 y 10,32 la expresión *iluminados* aparece en contexto bautismal.

La *tradición* no tardará en atribuir expresamente esta iluminación al bautismo e incluso a convertirla en uno de los términos técnicos para significar este sacramento *(phôtismós, phôtisma)* [73]. La curación del ciego de nacimiento (Jn 9), figura tradicional del bautismo cristiano, les permite hablar de este efecto bautismal [74]. Aunque a veces se utilizan expresiones menos fuertes como *recibir* o *revestirse* de luz, en el bautismo la luz divina penetra profundamente en el ser del cristiano transformándolo en *luz en el Señor* [75]. A los recién bautizados llaman ordinariamente *recién iluminados (neophôtistous)* y les saludan como *astros resplandecientes* [76]. La fuente de donde llega esta iluminación unas veces se dice que es Dios mismo *(luz inaccesible)*, otras que Cristo *(brillantísimo Iluminador:* Agus-

[69] Cf Tertuliano, *De res mort*, 8,3. « caro ungitur, ut anima consecretur» BM 115, Cirilo de Jerusalen, *Cat myst* IV,7 SCH 126,140 El simbolismo de la unción preparó el camino a esta concepción

[70] Cf *De sacr*, IV,4,16 SCH 25bis,110

[71] Tal es la doctrina de San Agustin, cf R Schulte, a c, 178

[72] Sobre la cuestion de si esta concepcion que abordamos aquí se inspiró más en las religiones de misterios que en el NT, cf J Ysebaert, o c, 159-162

[73] Limitandonos a los primeros testigos, cf Justino, *I Apol*, 61,12 y 13, 65,1, Clemente de Alejandria, *Protr*, 94,2, *Paed*, I,26,1 y 2, 27,3, 28, 1, 29,2, II,79,3, *Strom*, 5,15

[74] Cf Gregorio Nacianceno, *Or* 40,34 SCH 358,276, Ambrosio, *De sacr*, III,11-15 SCH 25bis,98-100

[75] «Convirtámonos en luz Convirtamonos en luminarias en el mundo (cf Flp 2,15-16), es decir, en potencia vivificadora *(zôtike dynamis)* para los demás Recibamos la divinidad, recibamos la luz primera y la más pura» Gregorio Nacianceno, *Or* 40,37 SCH 358, 284

[76] Cf Cirilo de Jerusalen, *Procat* 15 PG 33,360A, Juan Crisostomo, *Cat Baut*, III,1-4, IV,3-4 SCH 50,151-152 y 184

tín), otras que el Espíritu Santo *(luz y donador de luz:* Dídimo de Alejandría).

Para el conjunto de la tradición antigua es toda la realidad salvífica comunicada en el bautismo (vida nueva, gracia...) la que se contempla bajo la metáfora de la luz. Sin embargo, en algunos círculos, como el alejandrino, se es proclive a interpretar la iluminación bautismal preferentemente (si no exclusivamente) en términos gnoseológicos aplicados a la fe. Paradójicamente, la fe, que ejerce, como acabamos de ver, una función activa en el bautismo, se ve afectada a su vez por la acción del sacramento. Cabe hablar de la fe como efecto del bautismo.

En el horizonte del NT, que sólo contempla directamente bautismos de adultos conversos, no se baraja la hipótesis del bautismo confiriendo la primera infusión de la fe (como en el caso del bautismo de niños), pero sí se atribuye al bautismo, por la gracia de Dios y el don del Espíritu que comunica, el fortalecimiento de la fe, su consagración *(sello),* su eficacia; se reconoce al bautismo cierta anterioridad respecto del desarrollo de la fe (cf. Gál 3,26-27; 1 Cor 12,9-13: Ef 1,13; 2 Cor 1,20-22.24; Heb 6,4; 10,19-23) [77].

La tradición ha expresado esta idea de múltiples maneras. Se llega a afirmar que en el bautismo se otorga la fe. «Por el bautismo... una luz pura y celestial brilla en las almas de quienes se han comprometido, a causa de su fe en la Trinidad» [78]. Se podría decir que el bautismo es *sacramentum fidei* en sentido análogo a como la Eucaristía es *el sacramento del Cuerpo y Sangre de Cristo.* A la pregunta: «¿Qué pides a la Iglesia de Dios?», unos rituales responden: «La fe», y otros: «El bautismo». *Sacramentum fidei, fides est* [79]. El recurso a la categoría de *virtud infusa de la fe* permitió a la teología escolástica afirmar como uno de los efectos del bautismo, incluso en el caso de los infantes, la infusión de la virtud de la fe [80].

La metáfora del *sello* sugiere la idea de que en el bautismo la fe queda autentificada, atestada y confirmada, como un documento que recibiera la firma de la Iglesia y de las tres Personas de la Trinidad. La fe sería informe y vaga hasta que no haya sido fijada y corroborada por el bautismo. Según san Efrén, el bautismo es a la fe lo que el nacimiento a la concepción [81]. Gracias al bautismo, la fe recibe como un complemento: «Nuestra fe, que hasta ahora era una fe des-

[77] Ver comentario en L VILLETTE, o c , 46-53

[78] BASILIO, *His qui differunt bapt*, 3 PG 31,429A

[79] Esta identificación aparece ya en TERTULIANO, *De pud* 18 CCL 2,1317-1319

[80] Cf A LANGRAFF, *Kindertaufe und Glaube in der Fruhscholastik* Greg 9 (1928) 512-529 Ver tambien el concilio de Trento DS 1530

[81] Citado en E -P SIMAN, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche* Theologie historique, 15 (Paris 1971) 53, n 167.

nuda, por el sello del bautismo recibe una especie de vestidura» [82]. «La fe recibe del bautismo su perfección *(teleioutai)»* [83].

VI. «VIDA EN CRISTO»

La experiencia de comunión con Cristo vivida en el bautismo no puede menos de establecer vínculos y relaciones profundas entre el bautizado y la Persona de Cristo. Aquí están las bases sacramentales de la *Christusmystik:* el bautismo inaugura una nueva *vida en Cristo,* que presenta distintas facetas:

a) El tema de la *incorporación a Cristo* en virtud del bautismo está insinuado en la expresión *bautizarse en (eis) Cristo:* la preposición *eis* sugiere un movimiento de incorporación. La idea aparece ya en san Pablo: 1 Cor 12,13: «Hemos sido bautizados para (formar) un solo cuerpo». La alegoría del olivo y el acebuche (cf. Rom 11,17-24) permitirá a la tradición seguir profundizando en este efecto del bautismo:

> «Fuisteis ungidos con el óleo exorcizado desde los pelos de la cabeza hasta los pies y os hicisteis partícipes *(koinônoi)* del buen olivo que es Jesucristo. Desgajados del olivo silvestre, fuisteis injertados *(enekentrizesthe)* en el buen olivo y os habéis hecho partícipes *(koinônoi)* de la abundancia del buen olivo. El óleo exorcizado era símbolo de la participación en la abundancia de Cristo» [84].
>
> «Estás crucificado con él; te adhieres a Cristo; te adhieres a los clavos de nuestro Señor Jesucristo, para que el diablo no te pueda separar de él. Que los clavos de Cristo te tengan atado cuando la debilidad de la condición humana te quiera alejar» [85].

La idea de la incorporación a Cristo pasó a ser una pieza importante de la teología bautismal [86].

b) El bautizado pasa al *dominio de Cristo,* a ser su propiedad: «Vosotros sois de Cristo» (Gál 3,29); pero esto significa al mismo tiempo que queda bajo el amparo y la protección del Señor. En este sentido se interpretaron con frecuencia simbólicamente la unción, la signación, la *sphragis.*

c) Por la fuerza de esta comunión, el bautizado queda *configurado* con Cristo muerto y resucitado [87]. El misterio pascual actúa a

[82] TERTULIANO, *De bapt.,* 13,2: CCL 1,289.
[83] BASILIO, *De Sp. S.,* 12: SCH 17,157.
[84] CIRILO DE JERUSALÉN *Cat. Myst.* II,3: SCH 126,107-108.
[85] AMBROSIO, *Sacr.* II,VII,24: SCH 25bis,88.
[86] Cf. SANTO TOMÁS, *STh* III, q.68, a.4 c; CONCILIO DE TRENTO: DS 1530.
[87] Cf. SANTO TOMÁS, *STh* III, q.49, a.3, ad 2; q.66, a.2c; q.66, a.11; q.80, a.10, ad 1.

modo de sello que deja su impronta en el bautizado. El neófito queda marcado por esta experiencia.

> «Bautizados en Cristo... habéis sido hechos semejantes a la imagen del Hijo de Dios» (cf. Rom 8,29). El Dios que nos predestinó de antemano para la adopción (cf. Ef 1,5), nos hizo conformes al cuerpo glorioso de Cristo. Habiendo venido a ser partícipes de Cristo (cf. Heb 3,14), os llamáis "cristos", no sin razón... Sois verdaderamente imágenes *(eikónes)* de Cristo» [88].

El bautismo hace de nosotros imágenes del arquetipo, que es el Hijo natural de Dios [89]. Máximo de Turín emplea una expresión más fuerte aún: «El bautismo hace que podamos ser lo que Cristo es» [90]. No estamos lejos de la expresión que acuñaron los SS.PP.: *christianus, alter Christus*. Se trata de una configuración real, ontológica, mística.

d) Una nueva expresión de esta relación que ha surgido entre el bautizado y Cristo es esta metáfora empleada por san Pablo: «Los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis *revestido de Cristo»* (Gál 3,27; cf. Rom 13,14; Col 3,9). La metáfora dio origen probablemente al rito de vestición del bautizado con una vestidura blanca. Metáfora y rito fueron interpretados por la tradición como expresión de la profunda e íntima relación que el bautismo establece entre el bautizado y Cristo, que llega a la participación en la gloria del Resucitado [91]. En este contexto, la unción de todo el cuerpo es interpretada también como un revestirse de Cristo, el Ungido por antonomasia.

e) La nueva relación que surge entre el neófito y Cristo la tradición la ha interpretado también en términos de pacto, alianza e incluso de alianza nupcial. La alegoría nupcial, que en san Pablo se entiende más bien como referida a toda la Iglesia (cf. Ef 5,25-27; 2 Cor 11,2), se verá aplicada también a cada cristiano [92].

[88] CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. myst.* III,1: SCH 126,120.

[89] Cf. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Rom.* 1,3: PG 74,776A.

[90] *Serm.* 13: CCL 23,14-15; cf. *Serm.* 33,3 (129).

[91] Cf. AMBROSIO, *Myst.*, VII,34-35: SCH 25bis.

[92] Por ejemplo, «la catequesis bautismal del Crisóstomo se construye en torno a este tema profundamente bíblico de las nupcias con el Esposo divino», en J.-P. CATTENOZ, *Le baptême, mystère nuptial. Théologie de saint Jean Chrysostome* (Venasque 1993) 13.

VII. SELLO Y CARÁCTER

Desde que se empieza a hablar de bautismo, aparece vinculado a expresiones como *sphragis, sigillum, character...*, que indican que en el bautismo el bautizado queda como marcado por una impronta. Esta conexión entre el bautismo y la idea de una impronta ha conocido en la historia una larga y profunda evolución; en Occidente, se ha cristalizado en la doctrina del *carácter sacramental,* que ha sido objeto de profundas reflexiones teológicas y de solemnes pronunciamientos del magisterio de la Iglesia.

Aparece ya en el AT la metáfora de la *impronta* o *marca* con sentido religioso. En Gén 4,15 y Ez 9,4 se presenta como una garantía de la protección divina (cf. Ap 9,4). En este mismo sentido será interpretada por la tradición cristiana la señal de la sangre del Cordero en la jambas y dinteles de las puertas de las casas de los hebreos, que forma parte de una de las figuras veterotestamentarias del bautismo cristiano, el Éxodo de Egipto. En cambio, la *marca (sèmeion* y *sphragis)* de la circuncisión se interpretó siempre como signo de pertenencia al pueblo de la Alianza. En el NT el verbo *sphragizô* aparece en contexto bautismal en 2 Cor 1,22, Ef 1,13; 4,30 y Ap 7,2-8. Se han de tener en cuenta también Rom 4,11 y Col 2,11.13, que interpretan la circuncisión como figura del bautismo cristiano. La referencia es siempre al bautismo como tal y no a un efecto concreto del mismo. En los tres primeros casos, el sello aparece en conexión con el Espíritu Santo. La función del *sello* parece ser la de asegurar la protección de Dios y la de manifestar la pertenencia a Dios y a la Iglesia (la tipología de la circuncisión), aunque no se descarta también la de insinuar la indelebilidad del bautismo. Su autor es Dios mismo (2 Cor 1,22; cf. Ef 1,13 y 4,30: ¿pasivo divino?). Sobre la configuración del sello (si es la imagen de Dios o su nombre el que queda impreso) nada dicen esos textos. La doctrina teológica posterior de un *carácter indeleble impreso en el alma* encuentra en esos textos un fundamento objetivo, pero sólo implícito y remoto.

La tradición sigue hablando de *sphragis* hasta convertirlo en uno de los nombres del bautismo. En la época de los Padres [93], en una primera etapa, antes de san Agustín, advertimos una falta de precisión en los planteamientos y en las formulaciones. La expresión se refiere al bautismo en su conjunto (e incluso a la iniciación globalmente considerada), no tanto como rito, sino como acontecimiento

[93] Cf. DANIÉLOU, J., *Sacramentos y culto según los Santos Padres* (Madrid 1962) 85-105; DÖLGER, F. J., *Sphragis. Eine altchristliche Tuafbesprechung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 3/4; Paderborn 1911.

salvífico irreversible, en cuanto que depende de la voluntad salvífica irrevocable de Dios (cf. Rom 11,19).

Pero poco a poco se empieza a distinguir en el bautismo entre esa realidad, que es indestructible, y los efectos de gracia, que sí pueden frustrarse. Se identifica esta realidad indestructible con la *sphragis* y se la relaciona con algún rito o momento particular del ritual de la iniciación cristiana: la signación, la unción...; eso lleva a combinar la metáfora del *sello* con la metáfora de la *unción* [94] (ambas, con inmediatas conexiones con el Espíritu Santo) y a considerar la *sphragis* como uno de los efectos particulares del bautismo. En esta etapa no es todavía clara la distinción entre la *gracia* del bautismo y esa realidad interior permanente.

La *marca divina,* además de la idea de *refrendar, autentificar* o *autorizar* que conlleva el término *sphragis,* es ante todo signo de elección y de pertenencia, garantía de la protección de Dios y manifestación de la irreiterabilidad del bautismo. En estos términos estamos ante una doctrina común, universal y constante. En esta fase de la reflexión teológica nada hay aún de la doctrina específica del *carácter sacramental* que encontraremos en la Edad Media.

Con san Agustín el panorama cambia profundamente. La controversia con los donatistas le dio la ocasión de analizar más de cerca la naturaleza de esa realidad ontológica y profundizar en las razones de la irreiterabilidad del bautismo. A partir del bautismo celebrado por los herejes y, más en general, a partir del supuesto de un sacramento válido, pero infructuosamente celebrado, llegó a distinguir un doble efecto del sacramento del bautismo: 1) la plena animación por el Espíritu, la gracia: este efecto puede malograrse; 2) el hecho de haber sido consagrado a Dios e incorporado a la Iglesia por el sacramento: este efecto es inmarcesible. Concluyó que el efecto permanente puede existir sin los otros efectos del bautismo. Lo llamó unas veces *sacramentum* y otras *character* [95]. Agustín ve la esencia de este *carácter* bautismal en una consagración, que incorpora al bautizado al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, imprime en él una marca indeleble, impresa por Cristo *(character dominicus),* que lo autentifica como tal miembro y le dispone para alcanzar el efecto de la gracia sacramental. Lo sustancial de su doctrina sobre el *character* sigue siendo el salvaguardar la irreiterabilidad del bautismo [96]. Con ello, aunque no desarrolló un sistema doctrinal, sí puso los cimientos de la teología medieval sobre el *carácter sacramental.*

[94] La conexión *sello-unción* aparece ya en 2 Cor 1,21-22.

[95] No tenía aún fijada la terminología; cf. N. M. HARING, *St. Augustine's Use of the Word Character:* Mediaeval Studies 14 (1952) 79-97.

[96] Cf. *Contra ep. Parmen.,* II,28: PL; BAC 1,98.

En la Edad Media, el deseo de definir con más precisión la naturaleza del *carácter* recurriendo a categorías aristotélicas llevó a los escolásticos a formular una gran variedad de teorías [97]. Fueron ellos los que empezaron a emplear el término *carácter* en su sentido técnico moderno: como una señal espiritual indeleblemente impresa en el alma por el sacramento. Coincidían todos en contemplarlo desde una perspectiva personal e individual (la perspectiva eclesial de los Padres había quedado arrumbada). Sus opiniones divergían mucho entre sí a la hora de determinar la facultad del alma en que se imprime el carácter, su naturaleza y la función que desempeña. Nos limitaremos aquí a apuntar las líneas generales de la síntesis de santo Tomás [98], que se impuso casi universalmente. El carácter es *signum gratiae (ius* o *dispositio ad gratiam),* título exigitivo para recibir (o, en su caso, recuperar) la gracia bautismal. Lo considera sobre todo como una *potentia,* que se inserta en el alma; le reconoce una entidad espiritual ontológica. Es a la vez *signum distinctivum et configurativum* y es la causa de la irreiterabilidad del bautismo. Pero lo fundamental y lo más original en su síntesis es la conexión que establece entre el carácter y el culto y, consecuentemente [99], entre el carácter y el sacerdocio de Cristo. El carácter capacita para participar en el culto divino, en las acciones sacramentales. Todo ello, porque es una participación ontológica en el sacerdocio de Cristo [100]. El carácter bautismal santo Tomás lo considera más bien como *potentia passiva*· capacidad para participar en y de los sacramentos de la Iglesia (a diferencia del carácter sacerdotal, que es activa).

Los documentos del magisterio [101] no han querido hacer suyas las precisiones de los teólogos medievales sobre el *carácter* y se han

[97] Cf J Galot, *La nature du caractere sacramentel Etude de théologie médiévale* (Museum Lessianum, sect théol , 52, Brujas 1957), N Haring, *Character, signum et signaculum* Schol 30 (1955) 481-512 31 (1956) 41-69, 182-212, R Masi y V Lauro, *La natura del carattere sacramentale nella teologia medievale* Euntes Docete 12 (1959) 212-222

[98] Cf Blazquez, P , *El carácter como disposicion a la gracia sacramental según Santo Tomás* Studium 13 (1973) 321-335, D'Argenlieu, B , *La doctrine de S Thomas sur le caractère sacramentel* RTh 12 (1929) 219-233, Huerga Teruelo, A , *La teología aquiniana de los caracteres sacramentales en la perspectiva eclesiológica contemporanea* RET 33 (1973) 213-243, Luczynski, I G , *Le caractère sacramentel comme pouvoir instrumental selon S Thomas d'Aquin* DTh (1965) 3-15

[99] Ya que *totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi STh* III, q 63, a 3

[100] «Sacramentales characteres nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae *Sth* III, q 63, a 3 Sin carácter sacramental, las acciones sacramentales de la Iglesia no serían verdaderos sacramentos, es decir, no serian celebración del misterio de Cristo.

[101] Hablan del *carácter* en el sentido moderno de la palabra la carta *Maiores Ecclesiae causas* de Inocencio III (a 1201 DS 781), el *Decretum pro Armenis* (a 1439) del concilio de Florencia (DS 1313) y el concilio de Trento (DS 1609)

mantenido en un lenguaje bastante indeterminado. Después de siglos de inmovilismo en los que predominaron las ideas de santo Tomás, hemos podido asistir en los últimos 150 años a un proceso de renovación capitaneado principalmente por M. J. Scheeben, E. Schillebeeckx y K. Rahner [102], desde puntos de partida diferentes. Lo más notable ha sido la recuperación de la perspectiva eclesial y la corrección del reduccionismo a lo cultual de que adolecía la concepción común del carácter desde los tiempos de santo Tomás. La revalorización de la doctrina del *triplex munus,* es decir, de las tres funciones, profética, sacerdotal y regia, referida tanto a Cristo como a la Iglesia (pueblo de Dios) y a sus ministros ordenados, que tanto juego ha dado al Vaticano II, debería llevar con más fuerza a una concepción más abierta y equilibrada (menos exclusivamente cultual) del carácter.

VIII. SACERDOTES, REYES Y PROFETAS

Al pueblo salido de las aguas bautismales, la primera carta de Pedro y el Apocalipsis designan con predicados que el AT (Éx 19,6; Is 61,6) reservaba al pueblo judío: sacerdocio santo *(hierateuma hagion),* para ofrecer sacrificios espirituales...; sacerdocio real *(basileion hierateuma)...* para anunciar las alabanzas» de Dios» (1 Pe 2,5.9); *reino de sacerdotes (basileían kai hiereis.* Ap 1,6; 5,10; 20,6) [103]. Despunta aquí un tema importante de la teología bautismal: el bautismo como capacitación para las tres funciones mesiánicas.

La tradición no tardará en atribuir a los bautizados la condición de sacerdotes, reyes y profetas [104] y a considerarla como efecto de una unción (aun antes de que apareciera en los rituales del bautismo la unción material con óleo o crisma). Cuando se introdujo, se la relacionó con este efecto. Esto, por una parte, invitaba a subrayar el protagonismo del Espíritu Santo en la emergencia de esta triple misión del cristiano: él está en el origen de toda misión en la Iglesia; él mismo es la unción con que son ungidos los cristianos; él los capacita para el cumplimiento de las tareas que se le encomiendan y le pertrecha con toda la armadura necesaria [105].

[102] Ver un apretado resumen de las aportaciones de cada uno de estos autores en R ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos,* o c , 328-337 Algunos de estos puntos de vista de la teología renovada del carácter han encontrado eco en los documentos mas recientes del magisterio, como la enc *Mediator Dei* de Pío XII (DS 3851), la *LG* 11, 14, 26, 44, *CIC* 698 y 1274

[103] Cf S CIPRIANI, *I fondamenti biblici della triplice dignità dei laici* Tabor 39 (1966) 20-32 P GRELOT, *Le sacerdoce commun des fideles dans le Nouveau Testament* Esprit et Vie 94 (1984) 138-144

[104] Cf IRENEO, *Demonstr* 47 SCH 406,152

[105] Cf IRENEO, *Demonstr* 47 SCH 406,152; CIRILO DE JERUSALEN, *Cat* 3,13-14

Por otra parte, quedaba abierto el camino para recurrir como ilustracion a la tipologia veterotestamentaria de las unciones de sacerdotes, reyes y profetas de la antigua Alianza y a la de la *uncion* de Jesus por el Espiritu en el Jordan Los Santos Padres y las diferentes liturgias (estas, sobre todo, en las oraciones de bendicion del oleo o del crisma) utilizaron en este terreno con amplitud el procedimiento tipologico

Esta perspectiva les orientaba a ver esta mision del cristiano como fruto de una comunicacion de energia por parte del Espiritu Sin embargo, el Crisostomo preferia considerarla ante todo como honor o dignidad o cargo honorifico *(arche time axiôma)* [106]

Descienden tambien a explicar la naturaleza de las tres funciones

> «¿Que es eso de que "quien ungio marco tambien con su sello" (2 Cor 1,21-22)? Se refiere a Aquel que dio el Espiritu por el que realizo ambas cosas, es decir, haciendo a la vez profetas, sacerdotes y reyes, puesto que todas estas clases de gente eran ungidos antaño Tambien tu fuiste hecho rey, sacerdote y profeta por el bautismo rey por la victoria sobre todas tus malas acciones y la destruccion de los pecados, sacerdote por la ofrenda de ti mismo a Dios, por la inmolacion de tu cuerpo y de tu persona, profeta por el conocimiento del porvenir gracias la inspiracion y a la consignacion » [107]
>
> «A todos los que han nacido de nuevo en Cristo la uncion del Espiritu los consagra como sacerdotes, a fin de que todos los cristianos espirituales y con uso de razon se reconozcan miembros de esta raza de reyes y participantes de la funcion sacerdotal ¿Que hay, en efecto, mas regio para un alma que gobernar su cuerpo en la sumision a Dios? ¿Y que hay mas sacerdotal que consagrar a Dios una conciencia pura y ofrecer en el altar de su corazon las victimas sin mancilla de la piedad?» [108]
>
> «Asi como el Salvador, despues del bautismo y de la venida del Espiritu Santo, salio y derroto al enemigo, asi vosotros, despues de recibir el santo bautismo y el mistico unguento, revestidos de toda la armadura del Espiritu Santo, debeis resistir al poder enemigo y derrotarle» [109]

PG 33 444A *Cat myst* 3 4 SCH 126 126 EFREN, *De virginitate* VII 6 CSCO 224 26 LEON MAGNO, *Serm* 4 1 PL 54 149AB

[106] Cf *Cat baut* I 1 y 2 SCH 366,113 y 116 BEDA EL VENERABLE habla tambien en terminos de *testimonium laudis* cf *Comm in 1 Petri* 2 PL 93 50D

[107] JUAN CRISOSTOMO *In 2 Cor hom* 3 5, 4,7 PG 61 411 y 417, cf A NOCENT, *Il sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo* Vetera Christianorum 7 (1970) 305-324 En L SCHICK, o c y en J E LENGELING a c 44 451 se encontraran abundantes testimonios patristicos y liturgicos

[108] LEON MAGNO, *Serm* 4 1 PL 54 149AB cf PEDRO CRISOLOGO *Serm* 126 PL 52, 548AB

[109] CIRILO DE JERUSALEN *Cat myst* 3 4 SCH 126,126 cf tambien *Cat* 3 13-14

Los bautizados deben su condición de sacerdotes, reyes y profetas al bautismo, principalmente porque los incorpora a Cristo, Sacerdote, Rey y Profeta, y también porque los hace miembros de la Iglesia, cuerpo sacerdotal Caeríamos en anacronismo si, a propósito de los testimonios de la Iglesia antigua, nos planteáramos una pregunta que sus autores no se hicieron ¿Este efecto hay que atribuirlo al bautismo o a la confirmación? Los Santos Padres hablan de él comentando tanto la unción prebautismal como la posbautismal y, alguna vez, refiriéndose al bautismo, pero sin especificar demasiado

En la época patrística no hay indicios todavía de una tendencia a reducir el campo de esta misión del cristiano a lo cultual solamente, prestan atención equilibrada a las tres funciones [110]

Ya hemos visto en el apartado anterior cómo la teología escolástica relaciona todo lo referente a las funciones mesiánicas del bautizado con la doctrina del *carácter* bautismal, pero entendiéndolo en un sentido bastante jurídico, personalista, pasivo y cultual [111] En nuestros días, empezando ya *en la época racionalista de la teología,* ha habido una recuperación de la trilogía de las funciones mesiánicas El magisterio reciente se ha hecho eco de la rica tradición patrístico-litúrgica en este terreno, manteniendo su misma amplitud de miras, sin caer en reduccionismos empobrecedores

> « los cristianos están incorporados a Cristo por el bautismo, forman el Pueblo de Dios y participan de las funciones de Cristo, Sacerdote, Profeta y Rey Realizan, según su condición, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo» [112]

IX SEGURIDAD Y OPTIMISMO

El bautismo instala al creyente en una situación privilegiada de seguridad y optimismo Vivir, «en la alegría y en la intimidad con Dios, una vida sin miedos , en franca libertad» [113] así recoge san

[110] Es verdad que el recurso a la tipología de las unciones veterotestamentarias les llevó a hablar preferentemente en términos de *duplex munus* (de sacerdocio y realeza)

[111] «En el bautismo el hombre recibe el poder *(potestatem)* de realizar acciones que pertenecen a su propia salvación recibe el derecho *(ius)* a acceder a la mesa del Señor» STO TOMÁS *STh* III q 72 a 5 q 67 a 2

[112] VAT II LG 31 cf también LG 10 11 17,26 33,34,35 PO 2 AA 2 cf J ARRIETA, *Pueblo de Dios sacerdotal El sacerdocio común de los fieles A propósito de la Constitución* Lumen Gentium *n 10 11»* EE 46 (1971) 303-338 I PEROLLI *Il sacerdozio comune nell insegnamento del concilio Vaticano II* (Roma 1977) Ver además JUAN PABLO II *Exhort apost Christifideles laici* 14 23 *(passim)*, *RICA* 129 – *RBN* 129 *CEC* 783 786 1546, *CDC* c 204,211,214,216

[113] ATANASIO, *Contra gentes* 2 SCH 18, 112-113

Atanasio algunos de los aspectos de la nueva condición creada por el sacramento.

1. La *parrèsía* del bautizado

Es el rasgo que quizás más destaca la catequesis patrística. Por su riqueza, el término *parrèsía* es difícil de traducir a las lenguas romances con un solo vocablo. Etimológicamente viene de *pan-rèsis* = declararlo todo. En el griego clásico se aplicaba sobre todo al derecho democrático, reservado al ciudadano, de expresarse libremente en la asamblea del pueblo. En el lenguaje cristiano significa principalmente la seguridad de que goza el cristiano en relación con Dios (confianza y familiaridad), con los enemigos de su salvación (inmunidad y valentía), con el testimonio de su fe (libertad y osadía), con su suerte última (garantía y tranquilidad).

La idea, e incluso la palabra misma, aparece ya en el NT [114], sobre todo en su sentido de confianza en las relaciones con Dios. Su nueva condición de hijo de Dios, una vez expulsado uno de los antónimos de *parrèsía,* el temor (Rom 8,14-15; 1 Jn 4,18), y alejado todo peligro de condenación (Rom 8,1-2), da derecho al bautizado a «acercarse confiadamente al trono de gracia» (Heb 4,16) y «plena seguridad para entrar en el santuario» (Heb 10,19-22). Queda equipado con la *armadura* necesaria para defenderse del enemigo (Ef 6,11-17; 1 Tes 5,8) y puede afrontar el futuro, incluido el tribunal de Dios, con esperanza (Heb 3,6; 10,35; 1 Jn 2,28; 3, 21; 4,17).

Los Santos Padres ven en la *parrèsía* un rasgo que distingue a los bautizados de los que no lo son [115]. Conciben el bautismo como una coraza que hace al cristiano invulnerable a los dardos encendidos del enemigo [116]; su resplandor ahuyenta al diablo [117].

Atribuyen concretamente este poder disuasorio a la *sphragis* que el bautismo imprime en el cristiano [118], a la unción bautis-

[114] Prescindimos aquí de los pasajes que se refieren a la *parrèsía* de Jesús (Mc 8,32) y de los apóstoles y demás predicadores del Evangelio (Hch 2,29; 4,13.29.31; 9,27; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 28,31; 2 Cor 3,12; Ef 3, 12; 6,19-20; 1 Tim 3,13).

[115] El no bautizado es un *aparrèsiastos;* cf. CIRILO DE JERUSALEN, *Procat.* 13: PG 33,353BC; JUAN CRISOSTOMO, *Cat. Baut.* 3,5: SCH 50,153; 33,10: SCH 366,242.

[116] Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Pol.* 6, 2: BM 16; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Exc. ex Theod.,* fragm. 85, 3: BM 71; CIRILO DE JERUSALEN, *Cat.* 17, 36: PG 33,1012A.

[117] Cf. JUAN CRISOSTOMO, *Cat. Baut.* 4,5.22; 5,27: SCH 50,185,194, 213-214. León Magno lo considera *incomparable protección de la salvación verdadera: Ep.* 16,5 (PL 54,701A).

[118] Es «la protección *(phylaktèrion)* perfecta» (CLEMENTE ALEJANDRINO. *Quis dives,* 42,4: BM 85), *la más bella y sólida de las defensas* (GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 40,15: SCH 358,228). Cf. también *Acta Pauli,* 25: BM 47; CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.*

mal [119], al nombre *(cristiano)* que recibe [120], a la presencia de Cristo [121] y del Espíritu Santo [122] en el bautizado e incluso a la misma Trinidad, *grande y hermoso talismán* [123], que es además como un baluarte y un escudo [124], y protege a los que han sido marcados como ovejas de su rebaño [125]. Esta seguridad *(asphaleia, securitas)* libera del temor al cristiano y le infunde valor ante el demonio [126]. Le acompaña más allá de la muerte, hasta el tribunal de Dios [127]. Ven una figura profética de todo ello en la señal de la sangre que salvó del ángel exterminador a los primogénitos de los israelitas en Egipto [128]. Este aspecto *profiláctico* de la *parrèsía* es quizá el que con más fuerza subrayan los Santos Padres (en la línea de Ef 6,11-17). Algunos lo presentaron como una razón valedera para justificar el bautismo de los niños [129].

En relación con esta doctrina de los Padres importa recordar aquí algunos errores que se han dado por exceso: Joviniano [130], en la época de san Agustín, Lutero [131], en el siglo XVI, y P. Quesnel [132], en el s. XVIII, defendieron la tesis de la imposibilidad para el bautizado de perder la gracia bautismal.

Los Santos Padres atribuyen gran importancia a otra significación de la *parrèsía* que resulta del bautismo: confianza y familiari-

17,35: PG 33,1009B; TEODORO DE MOPS., *Hom.* XIII,18: TONNEAU 399; *Eucologio de Serapión,* IV, 16: FUNK II,187.

[119] Cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. myst.* 2,3; 3,4.7: SCH 126,108,127, 134; JUAN CRISOSTOMO, *Cat. Baut.* 2,24: SCH 50,147.

[120] Cf. *Ev. Philippi,* 62: BM 61.

[121] Cf. TERTULIANO, *De fuga in persecutione,* 10,2: CCL 2, 1147; GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 39,10: SCH 358,168.

[122] Cf. CIRILO DE ALEJANDRIA, *Comm. in ev. Io.,* 16,6-7: PG 74, 434BC; CIRILO DE JERUSALEN, *Cat.* 16,19; 17,37: PG 33,945AB y 1012AB; GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 40,10.15: SCH 358,216,228.

[123] GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 40,17: SCH 358,234.

[124] Cf. ID., *Or.* 40,10: SCH 358,218; NARSÉS, *Hom.* 22: OS 1 (1956) 204,206,207.

[125] Cf. ID., *Or.* 40,15: SCH 358,228.

[126] Cf. CIRILO DE JERUSALEN, *Cat. Myst.,* 1,4: SCH 126,88.

[127] Cf. CIPRIANO, *Ad Demetr.* 22: BAC 241,291; GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 40,15: SCH 358,228; JUAN CRISÓSTOMO, *Cat. Baut.* I,35: SCH 50,126; *Eucologio de Serapión,* IV,16: FUNK II, 187; AGUSTIN, *Ep. ad Boniph.,* 3 y 10: CSEL 34,523-524 y 531-532; LEÓN MAGNO, *Ep.* 16,5; Ritual armenio, una de las oraciones después del bautismo: WINKLER, p.22.

[128] Cf. CIPRIANO, *Ad Demetr.,* 22: BAC 241,291; GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 40,15: SCH 358,228; JUAN CRISOSTOMO, *Cat. Baut.* 3, 12-15: SCH 50,158-160.

[129] Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Or.* 40,17: SCH 358,234; AGUSTÍN, *Ep. 98 ad Bonif.,* 10: CSEL 34,531-534.

[130] *A diabolo non posse tentari* (JERÓNIMO); *non posse peccare* (AGUSTÍN).

[131] Cf. *De capt. babyl. praeludium:* Opera omnia, VI, 529. Ver la condena del concilio de Trento: DS 1619.

[132] Cf. DS 2443.

dad *(oikeiôsis)* con Dios. En el bautismo recupera el cristiano la relación de intimidad con Dios que los primeros padres perdieron con su pecado [133]. Está directamente ligada con la filiación divina y el parentesco *(syngeneia)* con Dios que resulta de ella. Permite al bautizado acercarse a Dios *a cara descubierta,* sin tener que avergonzarse, con total confianza [134]. Le da derecho a llamarle con el nombre de Padre [135] y dirigirle la oración del Padrenuestro [136]. Le otorga gran crédito y valimiento ante Dios en sus misiones y embajadas en favor propio o de los hermanos [137].

2. **La alegría del bautizado**

Lucas menciona expresamente la alegría en las narraciones del bautismo del eunuco etíope (Hch 8,39) y del carcelero de Filipos y de sus allegados (Hch 16,34). El verbo empleado en el segundo caso, *agalliaomai,* tiene en el NT una connotación claramente escatológica [138]. En Hch 13,52, 1 Tes 1,6 y Rom 14,17, la alegría *(chara)* aparece asociada al Espíritu Santo [139]; es uno de los *frutos del Espíritu* (Gál 5,22). Es, pues, una alegría *espiritual* y escatológica.

La alegría está ostensiblemente presente en la praxis, en la teología y en las catequesis bautismales de la Iglesia antigua. Para Gregorio Nacianceno la explicación de la variedad de nombres que se dan al bautismo está «en la gran alegría *(dia to perichares)* que experimentamos al recibirlo» [140]. A la verdad, la consideración de cual-

[133] Asoma aquí el tema del bautismo como retorno al Paraíso Cf GREGORIO DE NISA, *In ps inscript*, *Or cat* VI,10 PG 45,29BC

[134] Ver un ejemplo en W C VAN UNNIK, «*Parresía* in the Catechetical Homilies of Theodore of Mopsuestia», en AA VV, *Melanges offerts à Chr Mohrmann* (Utrecht 1963) 12-22

[135] Cf BASILIO, *De Sp S*, 15,36 SCH 17,171-172; CIRILO DE ALEJANDRIA, *Comm ev Io*, 16,5-6 PG 74, 434B, GREGORIO DE NISA, *De or dom* PG 44, 1140C,1141D y 1152A, JUAN CRISOSTOMO, *In Mt hom* 19,4 PG 57, 278BC, TEODORO DE MOPS, *Comm in Mal*, I, 6 PG 66, 601B, *Hom cat* XI, 7 TONNEAU 297, AGUSTIN, *Ench*, 71 CCL 46,88, AMBROSIO, *Sacr* V, 19 SCH 25bis,128-130

[136] Es oración propia y exclusiva de los bautizados Cf ORIGENES, *De or dom*, 15,4 GCS 3, Orig 3, 335, GREGORIO DE NISA, *De or dom* PG 44, 1143D, JUAN CRISOSTOMO, *In 2 Cor hom* 2,5 y 6 PG 61, 399D y 404D, TEODORETO DE CIRO, *Hist de las herejías,* 5, 28 PG 83, 552, TEODORO DE MOPS, *Hom* XI,7 TONNEAU 297

[137] Cf JUAN CRISOSTOMO, *Cat Baut* 2,10, 3,9 SCH 366,206-208,238-240, 2,29 SCH 50,150

[138] En Rom 14,17 «el Reino de Dios es gozo en el Señor» También en la iniciación antigua, según FILON DE ALEJANDRIA, la alegría de los iniciados era considerada como una pregustación de la felicidad por contemplar a Dios en la otra vida, cf *Leg all*, 3,219

[139] Cf también HERMAS, *Pastor, Sim* IX,24,2 BAC 65,1078

[140] *Or* 40,4 SCH 358,202

quiera de los benéficos efectos que se atribuyen al bautismo constituye una invitación a la alegría.

«Conviene ir al bautismo con alegría», aconseja Clemente de Alejandría [141]. *Felix sacramentum aquae nostrae* llama Tertuliano al bautismo [142]; refiriéndose a las aguas bautismales, algunas liturgias hablan de las *aguas de la alegría y de la exultación* [143]. En el bautismo «Dios y la Iglesia engendran para la felicidad, la alegría y la vida» [144]. Por eso sólo los bautizados pueden entonar el *cántico nuevo* [145]. En el origen de esta alegría está, como era de esperar, el Espíritu Santo:

> «Cuando el Espíritu de Dios desciende al hombre y lo sombrea con la plenitud de su efusión, entonces el alma humana desborda de alegría indecible, porque el Espíritu de Dios convierte en alegría cuanto toca» [146]

Las fuentes hablan de la alegría de la comunidad al recibir a nuevos miembros, primero como catecúmenos, luego como neófitos [147]. Es un lugar común de las catequesis bautismales, sobre todo de las mistagógicas, el expresar la alegría exultante de la *Ecclesia Mater* y de sus ministros ante el nacimiento de nuevos hijos:

> «¡Tiempo de gozo y alegría espiritual es el momento presente! Veis que han llegado los días de las nupcias espirituales que tanto anhelábamos y deseábamos. Se puede llamar efectivamente nupcias a lo que está aconteciendo hoy . A fe que hay gozo hoy en el cielo y en la tierra Porque si se alegran tanto por un pecador que se convierte, ¿cómo, por una muchedumbre tan grande que, librándose de las redes del demonio, se apresuran a inscribirse en el rebaño de Cristo, no habrá más alegría entre los ángeles y los arcángeles y las potencias celestes y todos los habitantes de la tierra?» [148].

[141] *Excerpta ex Theod*, frg 83 SCH 23bis, cf JUAN CRISOSTOMO, *Cat Baut* II,31 SCH 50,150 « preparaos con alegria y gozo », PS DIONISIO AREOPAGITA, *Eccl Hier* 22,3,6 PG 3,404A

[142] *De bapt* I,1 CCL 1,277

[143] Cf la bendición del agua del ritual siriaco del bautismo DENZINGER, RO I 275

[144] AGUSTIN, *Serm* 216,8 PL 38, 1081B

[145] Cf ORIGENES, *In Ex hom* SCH 321,167 Otros testimonios patrísticos, en X BASURKO, *El canto cristiano en la tradición primitiva* (Victoriensia, 59, Vitoria 1991) 224-227

[146] San Serafín de Sarov († 1833), citado en J TYCIAK, *La vida sacramental* (Cristianismo y hombre actual, 29, Madrid 1969)

[147] Cf GREGORIO DE NISA, *Adv eos qui differunt baptisma* PG 46,425B «todos los conocidos y familiares reciben extremada alegría y gozo», JUAN CRISOSTOMO, *Cat Baut* I,3 SCH 358,118, PS DIONISIO AREOPAGITA, *Eccl Hier* 2,2,3 PG 3,393C.

[148] JUAN CRISOSTOMO, *Cat baut* 1,1-2 SCH 50,108-109 «Veo a la Iglesia exul-

La comparan con la alegría y el jolgorio que siguieron al retorno del hijo pródigo [149]. Tres de las famosas *invitaciones* de Zenón de Verona empiezan con el verbo *exsultare* [150]. Se invita a veces a asociarse a esta alegría a los ángeles presentes en el acontecimiento [151].

Realmente el cristiano empieza su andadura en un clima optimista.

tante a causa de sus hijos: como una madre amante que se ve rodeada de sus hijos y se regocija, salta de alegría y no cabe en sí de gozo...», ibid., 4,1 (182). Cf. CIRILO DE JERUSALÉN, Cat. 3,1: PG 33,425A.

[149] Cf. NARSÉS, *Hom.* 21: Lettr. chrét., 7,203-204; *Hom.* 22: OS 1 (19956) 197 y 198.

[150] Cf. *Serm.* I,32; I,42; II,23: CCL 22,83,113 y 198.

[151] Cf. EFRÉN, *Hymn. in Epiph.,* VI,7: CSCO 187,148; NARSÉS, *Hom.* 22: OS 1 (1956) 197 y 198.

CAPÍTULO VIII
LAS EXIGENCIAS ÉTICAS DEL BAUTISMO

BIBLIOGRAFÍA

CIPRIANI, S., «L'iniziazione cristiana come impegno di vita», en AA.VV., *Evangelizzazione e Sacramento* (Nápoles 1975) 101-125.

«Tal es la eficacia propia del sacramento de la vida nueva: que comienza por el perdón de todos los pecados, pero sólo terminará en la resurrección de los muertos» [1]. El bautismo no es una experiencia momentánea aislada; está proyectado hacia la vida futura del bautizado, incluida su consumación en la Gloria; no sólo como acción protectora de Dios proyecta su benéfica sombra sobre el resto de la existencia del cristiano, como acabamos de ver en el capítulo anterior, sino que apela a su responsabilidad y colaboración para que no queden frustradas las expectativas que ha creado. Las implicaciones éticas del don recibido en el bautismo pertenecen también a la teología de este sacramento. La acción salvadora de Dios no se considera concluida hasta que no se haya dado la respuesta plena del hombre. Sólo entonces alcanzará el sacramento su *verdad* plena.

Abordamos directamente la *espiritualidad del bautismo*. Explicar las *exigencias éticas* del bautismo significa poner las bases de una espiritualidad cristiana a partir de la teología del bautismo. Nos hará ver hasta qué punto la ética cristiana está fundamentada en el bautismo. El *hombre nuevo* pide una antropología nueva. «Por el bautismo hemos recibido una doctrina de vida nueva» [2]. Desde los tiempos de los Santos Padres, *vivir según el bautismo* es un principio completo de vida espiritual.

Las exigencias del bautismo van en una doble dirección: en orden a asegurar el debido desarrollo de las virtualidades contenidas en el bautismo con vistas a la autorrealización del cristiano y en orden a las responsabilidades que se derivan del bautismo en la Iglesia y en el mundo.

[1] AGUSTIN, *Ad neoph.*, 1: PL 46,838D.
[2] TEODORO DE MOPS., *Hom. cat.* VI,13: TONNEAU 155.

I. «CONSERVAR EL BAUTISMO»

La primera exigencia de un don como el del bautismo es la de no perderlo, sino conservarlo intacto. Es también la consigna que, casi como una obsesión, recurre una y otra vez en los documentos bautismales de los primeros siglos. Las expresiones varían: *guardar el bautismo, mantener intacto el sello, conservar el perdón, la vida, la salud, la santidad, la blancura, el brillo y el esplendor de la vestidura bautismal* [3], *mantener limpio el templo de Dios, conservar la «parrèsía», la alegría, no perder el Espíritu recibido en el bautismo, perseverar en la santificación, conservar la inocencia*. La exhortación se repite insistentemente [4] y con apremio [5]. Hay que poner en conservar el don recibido el mismo empeño que se ha puesto en alcanzarlo [6]. El rito de la vestidura blanca se presta para una metáfora muy socorrida: hay que conservar hasta la muerte la blancura, el brillo y el esplendor de la vestidura bautismal [7]. Se recuerda que en el bautismo nos ha sido dado todo en depósito; que algún día habremos de dar cuenta de nuestra gestión y que la fidelidad se verá recompensada con nuevos favores [8].

Esta obligación de *conservar el bautismo* fue asumida en las *promesas, pactos* y *contratos* solemnemente contraídos en el bautismo; no cumplirlos sería faltar a la palabra dada [9]. La irreiterabilidad del bautismo es un motivo añadido para urgir la fidelidad al *unum baptisma* [10].

[3] Cf CIRILO DE JERUSALEN, *Cat myst* IV,8 SCH 126,142, JUAN CRISÓSTOMO, *Cat Baut* I,15 SCH 366,142, IV,17-19 22 32 SCH 50,191-192,193-194,245-246

[4] Limitándonos a los Padres antenicenos, a los numerosos textos aducidos por J YSEBAERT, o c , 77, cabría añadir aún HERMAS, *Pastor, Simil* VIII,6,3 BAC 65,1041, *2 Clem* VI,8, VII,6 BAC 65,360,361, IRENEO, *Demonstr* 42 BM 38, CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Ecclogae proph* 12,9 GCS 17, TERTULIANO, *De spect* 24,1 CCL 1,248, PS CLEM , *Recogn* IV,35-36, BM 57, *Didascalia Apost*, III,12,3 FUNK, I,210, ORIGENES, *In Iesu Nave hom* 4,2 BM 150, *In lib Iud hom* 7,2 BM 153, *In Luc hom* 24,2 BM 161, CIPRIANO, *De or dom*, 12 BAC 241,208, *Testim*, III,27 BAC 241,89, CONC DE ELVIRA, can 38 BM 213

[5] «Lo deseo, lo espero, os lo pido, os lo suplico» AGUSTIN, *Sermón a los recién bautizados*, 4 PL 46,840D «Exultate, fratres in Christo, acceptaeque indulgentiae regale beneficium diligenter, fortiter ac fideliter custodite» ZENON DE VERONA, *Tract* I,42. CCL 22,113

[6] Cf GREGORIO NACIANCENO, *Or* 40,22 31 SCH 358,246 268

[7] Cf CIRILO DE JERUSALEN, *Cat myst* IV, 8 SCH 126,142, JUAN CRISOSTOMO, *Cat Baut* I,15 SCH 366, 142, IV, 17-19 22 32 SCH 50, 191-192 193-194 245-246

[8] Cf JUAN CRISOSTOMO, *Cat Baut* V,22-23 SCH 50,211-212, II,8, IV,11 SCH 50,137-138 188 AGUSTIN, *Ad neoph*, 3 PL 46, 838ABC

[9] Cf BASILIO, *De Sp S*, 10 SCH 17,152, JUAN CRISOSTOMO, *Cat Baut* IV,31-32 SCH 50,198-199, TEODORO DE MOPS , *Hom* XIII,12, TONNEAU 289

[10] Cf PACIANO, *Sermo de Bapt* 7,6 SCH 416,163-164

Se recomiendan a los bautizados diversos medios para asegurar esta fidelidad: la vigilancia, la oración, las obras de misericordia, integridad de vida... [11]. Pero desde los tiempos de Ireneo, «la fe nos recomienda en primer lugar que recordemos que fuimos bautizados» [12]: la conmemoración del bautismo (la devoción al bautismo, el *reditus ad baptismum),* como medio para mantener viva la conciencia bautismal, ha conocido diversidad de formas a lo largo de la historia [13], entre las que destacan las que propone la misma liturgia: la celebración de la cuaresma y, sobre todo, de la vigilia pascual con la renovación de las promesas bautismales, la liturgia de la semana de Pascua, la aspersión del agua al comienzo de la eucaristía dominical.

II. EL COMBATE CRISTIANO

La participación sacramental en la muerte y resurrección de Cristo significó para el bautizado la victoria sobre Satanás y la liberación de la esclavitud del pecado. El hombre que surgió de las aguas bautismales era libre, como libre era el pueblo que emergió de las aguas del mar Rojo. Mas para ambos aquello fue sólo *inicio:* la liberación plena vendría después de mucho caminar y bregar.

También para el bautizado el combate contra las fuerzas del mal debe continuar, porque el enemigo sigue al acecho. Los Santos Padres incluso afirman que después del bautismo arrecia sus ataques, «porque revienta de envidia al ver la belleza del hombre nuevo, que se encamina hacia la ciudad celestial de la que él fuera expulsado» [14]. Lo mismo que para Jesús, que fue tentado después de su bautismo [15], el bautismo inaugura también para el cristiano una vida de lucha contra el pecado, que sólo cesará con la muerte.

El ideal de un bautizado es vivir sin pecar [16]. «Si hemos sido configurados con la muerte de Cristo, de ahora en adelante el pecado

[11] Cf JUAN CRISOSTOMO, *Cat Baut* IV,18,19 20,21 32, VII,24-25 27 32 SCH 50, 192-193 198-199 241-243 245-246

[12] *Demonstr*, 3 SCH 406,86

[13] Cf BREMOND, H , «La devotion de l'ancienne France au baptême», en *VSSuppl* 27 (1931) 129-173, DAESCHLER, R . «Baptême (Commémoration du)»· Dictionnaire de Spiritualité I (Paris 1937) 1230-1242, FISCHER, B , *Formes de la commémoration du baptême en Occident* LMD 58 (11959) 111-134, ROTELLE, J , *The Commemoration of Baptism in the Life of a Christian* EL 86 (11972) 474-485

[14] GREGORIO DE NISA, *In diem luminum* PG 46,597B, cf DIADOCO DE FOTICE, *Oeuvres spirituelles,* 76 SCH 5bis,134

[15] CIRILO DE JERUSALEN, *Cat* 3,13

[16] Cf, por ejemplo, la insistencia con que TEODORO DE MOPSUESTIA se lo recuerda a sus neófitos *(Hom Cat* I,4, VI,13, XI,8 10 11 12, XII,14 15, XII,27, XIII,1, XVI,23 31 32-33

está absolutamente muerto en nosotros» [17] Como expresión de este ideal, la catequesis patrística proponia a los neofitos las palabras de Jesús al paralítico milagrosamente curado, figura del cristiano bautizado «No peques más» (Jn 5,14) [18] Desde la perspectiva del bautismo como matrimonio espiritual entre Dios y el alma, el pecado del cristiano reviste la gravedad de un adulterio [19] La estrategia de Satanás descrita por Jesús en Mt 12,43-45 y Lc 11,24-26 le sirve a Gregorio Nacianceno, entre otros, para poner en guardia a sus catecúmenos contra los redoblados asaltos del demonio [20]

La conversión, requisito para la plena eficacia del bautismo, no es una acción momentánea que queda interrumpida por el sacramento, sino un proceso de cambio total de estilo de vida, que debe seguir inspirando toda la existencia del cristiano hasta su muerte Deberá ir despojándose del hombre viejo día a día, combatiendo al demonio sin cuartel, *muriendo cada día* (1 Cor 15,31) Lo que acaeció en el bautismo una vez para siempre, la paradoja cristiana exige que vuelva a hacerse cada día La ascética cristiana es el bautismo continuado y vivido en la cotidianidad

Pero el combate del cristiano con Satanás después del bautismo presenta un sesgo muy diferente debido a la *parrèsía* de que goza el bautizado se desarrolla bajo el signo de la victoria, porque es participación en el combate victorioso de Cristo y cuenta con su complicidad:

> «En la lucha con el demonio, Cristo [el arbitro de la contienda] no es neutral se pone de nuestro lado Para convencerte de ello, recuerda que nos ungio con el oleo de la alegria y que pone asechanzas al demonio para perderlo Si quiere que el demonio caiga en el combate, nos grita "¡Pisalo!" (Lc 10,19) Si nos ve vacilar nos levanta con su mano» [21]

La vida sacramental, sobre todo la Eucaristía y el sacramento de la reconciliación *(paenitentia secunda, segundo bautismo, segunda tabla de salvación)* vendrán periódicamente a ratificar y renovar este efecto del bautismo

[17] GREGORIO DE NISA, *In diem luminum* PG 46,597C

[18] Cf CIPRIANO, *De hab virg* 2 BAC 241, 24, PS CIPRIANO, *De centesima* 32 PLS 1,62D, GREGORIO NACIANCENO, *Or* 40,33 SCH 358,274

[19] Cf ORIGENES, *In Ex hom* 8,5 BM 142

[20] Cf *Or* 40,35 SCH 358,278-280

[21] PS JUAN CRISOSTOMO, *Ad illum catech* 2,1 PG 49,232

III VIVIR EN CRISTO

Aquella primera experiencia del misterio de Cristo en el bautismo por la que «los bautizados han unido su existencia con la de Cristo en una muerte como la suya» (RICA y RBN 6) deja a éstos marcados de por vida con una impronta *cristológica,* la referencia fundamental de la vida cristiana será en adelante la referencia a Cristo y a su Acontecimiento La espiritualidad del bautizado tiene que ser ante todo *cristiana* enteramente bajo la influencia de Cristo, de su vida, gracia, Espíritu y misión [22] Esto quiere decir que la vida cristiana deriva su rasgo principal de la experiencia bautismal El misterio pascual vivido por vez primera en el bautismo se ha convertido en el fundamento de la vida cristiana

Los dos textos paulinos sobre el bautismo como participación en la muerte y resurrección de Cristo (Rom 6,2-6 y Col 2,9-15) van seguidos de dos exposiciones del codigo de vida cristiana (Rom 8,1-39 y Col 3,1-4,6) La configuración ontológica y objetiva con la muerte-resurrección de Cristo en el bautismo debe ir consolidándose, reforzándose, profundizándose y enriqueciéndose progresivamente por la participación en la vida sacramental de la Iglesia, sobre todo en la Eucaristía [23], y por la práctica de la vida cristiana por la cual «llevamos la muerte de Cristo en nuestro cuerpo» (2 Cor 4,10) Se supone que el bautizado vive la Pascua de Cristo cada vez más real y plenamente

Quienes en el bautismo *se han revestido de Cristo* (cf Rom 13,14, Gal 3,27) están obligados a seguir e imitar a Cristo En el bautismo «se comprometió por medio de un pacto inviolable a seguir en todo al Señor» [24] El seguimiento de Cristo, la imitación de Cristo, es una exigencia del bautismo La transformación paradigmática operada por el Espíritu en la humanidad de Cristo debe ser apropiada por cada uno de sus miembros «Debemos vivir conforme a las costumbres que convienen a nuestra codición de miembros de nuestro Señor Jesucristo» [25] Algunos Padres, que distinguen entre la *imagen (eikôn)* y la *semejanza (omoiôsis)* de Gén 1,26, enseñan que el bautizado está llamado a pasar, mediante el combate espiritual, de la *imagen* restaurada en el bautismo a una *semejanza* cada vez mayor [26].

22 Ver en S GAMARRA, *Teologia espiritual* (Sapientia Fidei, 7, Madrid 1994) 53-58 «La vida cristiana La vida en Cristo»

23 «Per omnia sacramenta Ecclesiae homo Christo configuratur» STO TOMAS, *STh* III, q 72, a 1 ad 4

24 BASILIO, *De bapt* II,1,2 SCH 357, 206-208

25 TEODORO DE MOPS , *Hom cat* XIII,12 TONNEAU 389

26 Cf GH SAVA-POPA, *Le Baptême,* 102-105

Por el bautismo nuestra vida ha pasado a ser propiedad de Cristo; liberados de la esclavitud del pecado, hemos sido puestos bajo el dominio de Cristo, a quien reconocemos como Señor; nuestra vida está enteramente a su servicio: «Debemos servir a aquel a quien ya hemos empezado a pertenecer» [27].

IV. VIVIR SEGÚN EL ESPÍRITU [28]

Desde el bautismo, en el que fuimos *bautizados en el Espíritu*, el Espíritu habita en nosotros como en un templo, para animar nuestra vida desde dentro de nosotros mismos. Desde aquel instante la vida del cristiano está bajo la ley del Espíritu, porque, según san Agustín, la ley del Espíritu no es otra que *ipsa praesentia Spiritus Sancti* [29]: el Espíritu en persona, convertido en la norma de la vida de los cristianos.

Esta ley le está exigiendo que viva toda la vida bajo la guía del Espíritu; que se deje conducir por él al Padre. En términos paulinos: le obliga a *vivir y a obrar según el Espíritu* (cf. Gál 5,25). O también a vivir del Espíritu, porque «el Cuerpo de Cristo debe vivir del Espíritu de Cristo» [30]: por tanto, también los miembros del Cuerpo de Cristo.

> «A los que han recibido el Espíritu Santo y tienen que esperar la inmortalidad, les conviene vivir por el Espíritu, conformarse al Espíritu y tener una conciencia que responda a la nobleza de ser del número de los que gobierna el Espíritu Santo» [31].

Santo Tomás, por su parte, enseña que «la ley nueva es la gracia del Espíritu Santo» [32]: el Espíritu no sólo propone la norma de conducta, sino que ayuda a cumplirla.

Conforme a esa misma ley del Espíritu, el bautizado debe dejar que le siga modelando a lo largo de la vida la misma *mano de Dios* que le modeló en el seno materno de la piscina bautismal y le vaya renovando continuamente y configurando cada vez más según la imagen de Cristo (cf. 2 Cor 3,18).

Las *arras* o *primicias* del Espíritu nos han sido confiadas en el bautismo en depósito, para que negociemos con ellas y las hagamos fructificar en *frutos del Espíritu* (Gál 5,22).

[27] CIPRIANO, *De hab. virg.*, 2: BAC 241,123.

[28] Cf. I. DE LA POTTERIE-S. LYONNET, *La vida según el Espíritu* (Salamanca 1967).

[29] Cf. *De Sp. et litt.*, 21,36: PL 44,222.

[30] AGUSTÍN, *In Jo. tr.* 26,13: PL 35,1612D-1613B.

[31] TEODORO DE MOPS., *Hom.* XI,8: TONNEAU 297-299.

[32] *STh* IIª-IIªᵉ, q.106, a.1.

Una de las mayores responsabilidades que se originan para el cristiano en el bautismo proviene de la fe que le fue otorgada entonces como una luz que no debe dejar que se extinga nunca, sino ayudarla a medrar siempre más. Cuenta para ello con la asistencia del Espíritu, que en aquella ocasión vino como *Iluminador:* «vino a salvar, curar, enseñar, advertir, fortalecer, consolar e iluminar la inteligencia» [33]. Su misión con nosotros es revelarnos los misterios de Dios, conducirnos hasta la verdad plena y facilitarnos la experiencia personal de Dios y de su salvación a lo largo de nuestra existencia, hasta la contemplación de Dios, porque «el Espíritu hace de nosotros unos contempladores de Dios» [34].

V. VIVIR EN IGLESIA (PARA LA IGLESIA) [35]

El bautismo nos hizo miembros de la Iglesia, células del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. «Cada fiel tenga siempre viva la conciencia de ser un "miembro de la Iglesia" a quien se le ha confiado una tarea original, insustituible e indelegable, que debe llevar a cabo para el bien de todos» [36]. Es la primera obligación de todo miembro de la Iglesia: mantener viva la conciencia de su pertenencia a la Iglesia.

Vinculado de por vida a la Iglesia, el bautizado está llamado a estrechar y a fortalecer aún más sus vínculos de pertenencia a ella, entre otros medios, por el servicio fraterno y los sacramentos, sobre todo por la Eucaristía. «Os exhorto... a que viváis... con toda humildad, mansedumbre y paciencia, soportándoos unos a otros por amor, poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz» (Ef 4,1-3). «Regenerados por el Espíritu, os habéis convertido en uno; guardad intacta esta unidad, juntaos los unos a los otros por la paz y la caridad» [37].

Agustín exhorta al cristiano a «no separarse del organismo del cuerpo; a no ser un miembro podrido que sea preciso amputar, un miembro deforme del que haya que avergonzarse; que sea miembro bello, proporcionado, sano; que permaneza unido al cuerpo; que viva para Dios y de Dios» [38]. Se espera de él que participe activamente en la vida de la Iglesia, en sus actividades, especialmente en la asamblea eucarística [39].

33 CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.* 16,16: PG 33, 940-941.
34 STO. TOMAS, *Contra gentes,* IV, 22.
35 Cf. B. BOTTE, *Les relations du baptisé avec la communauté chrétienne:* QLP 34 (1953) 115-126.
36 JUAN PABLO II, Exhort. apost. *Christifideles laici,* n.28.
37 TEODORO DE MOPS.: H. B. SWETE II, 164.
38 *In Jo. tr.* 26,13: PL 35,1613B.
39 Cf. *Did. Apost.,* 13: CONNOLLY, 124-125.

Así como al nacer en el bautismo como miembro de la Iglesia contribuyó a su crecimiento, todo el resto de su existencia debe seguir sintiéndose obligado a colaborar en su edificación Poner los carismas al servicio del crecimiento de la Iglesia (Rom 12,4-8, 1 Cor 12,4-26) no es de la exclusiva incumbencia de los ministros ordenados, sino de todo miembro vivo de la Iglesia, que esta llamado a interesarse por los problemas que puedan surgir en su Iglesia particular y a unir sus fuerzas a las de los demás en las iniciativas que puedan proponerse [40] «En la santa Iglesia cada uno sostiene a los demás y los demás le sostienen a él» [41]

VI COMPROMETIDOS EN LA MISION DE CRISTO Y DE LA IGLESIA [42]

Al mismo tiempo que capacitación para el servicio, el bautismo es una llamada al servicio, a *participar activa, consciente y plenamente* (cf SC 14) en las funciones mesianicas de Cristo y de la Iglesia, como protagonistas y agentes de esas funciones (no como sujetos meramente pasivos) En virtud del *bautismo,* el bautizado tiene el derecho y *el deber* de participar en la misión de Cristo y de la Iglesia En el origen de esta llamada está su condición de miembro de Cristo Sacerdote, Rey y Profeta, y de la Iglesia, pueblo de sacerdotes, reyes y profetas La mision del cristiano no tiene, pues, otra fuente que la comunión, establecida una vez por todas en el bautismo, con el misterio de Cristo y de la Iglesia Esta vocación pertenece a la identidad del cristiano, al igual que pertenece a la de Cristo y a la de la Iglesia

En la *gran llamada* que es siempre el bautismo, todos los bautizados están convocados a participar en la totalidad de la misión de Cristo y de la Iglesia, es decir, en su triple función mesiánica *(triplex munus),* sin reduccionismos (aunque luego la vocación personal o las circunstancias de la vida impongan cierta especializacion) Es decir, se espera de ellos que, en comunión y dependencia de Cristo y de la Iglesia, colaboren, en la medida de sus posibilidades y desde su rango de bautizados, en el servicio apostolico, participando activamente en la evangelización, en el servicio sacerdotal, colaborando personalmente en las celebraciones litúrgicas, en el servicio de la

[40] Cf JUAN PABLO II, *Christifideles laici* n 25
[41] GREGORIO MAGNO, *In Ez hom* 2,1,5 CCL 142,211
[42] Cf CAMELOT, P TH, *L engagement chretien du bapteme au martyre* Nova et Vetera 26 (1949) 326-438, HOUSSIAU, A, *L engagement baptismal* RThL 9 (1978) 138-165

caridad, comprometiéndose en la lucha por una sociedad más justa y fraterna.

VII LA LEY DEL CRECIMIENTO

Está inscrita por el bautismo en el ser del cristiano Como primer sacramento de iniciación *(initia),* el bautismo es punto de partida todo en él es germinal, que pide desarrollo, crecimiento y expansión Es comienzo de un camino que se deberá recorrer en progresión y ascensión constante hasta la meta, es implantación de una semilla que tendrá que germinar, crecer y fructificar, es un caudal recibido en depósito que se espera que vaya acrecentándose Es *vitae spiritualis ianua* [43] inicio de una historia personal de salvación Por tanto, a la primera etapa de iniciación deben seguir otras de maduración, personalización, consolidación, enriquecimiento [44]

El bautismo introduce una tensión *(epektasis)* en la vida del cristiano, que le hace desear una posesión mas plena (la *perfección)* de los dones y bienes recibidos en primicia, pero no sólo al final del camino, sino también a lo largo de esta vida

> «Para los que trabajan en la sabiduria y en la gnosis, no existe termino para sus esfuerzos Para los que avanzan por la ruta de la Sabiduria de Dios, Balaam no alaba sus viviendas (cf Num 24,5) , pero admira las tiendas con las que se desplazan siempre, progresando sin cesar, y, cuanto mas progresan, la ruta por la que avanzan se alarga mas y tiende hacia el infinito Por eso, siempre "mirando hacia adelante" (cf Flp 3,14), el alma parece avanzar como los nomadas con sus tiendas Jamas llega el momento en el que el alma, abrasada por el fuego de la Gnosis, pueda concederse tiempo para descansar se siente siempre acuciada a tender de lo bueno hacia lo mejor, y de lo mejor hacia las alturas mas sublimes» [45]

El bautismo fue una experiencia fundante: creó un ser, un organismo, unas estructuras, les imprimió el ritmo característico de toda vida cristiana el ritmo pascual (muerte-vida, despojo-revestimiento, purificación-iluminación) Las pautas del crecimiento están ya marcadas por el bautismo, la fisonomía del cristiano ha quedado configurada en esbozo, pero definitivamente, en el bautismo Todos los

[43] Expresion tomada de Sto Tomas, *De art fidei et Eccl sacr* y hecha suya por el concilio de Florencia DS 1314

[44] En este proceso los maestros de espiritualidad distinguen desde antiguo *etapas fases* o *edades* que no es el caso de estudiarlas aqui Cf S Gamarra, o c , 247-280

[45] Origenes, *In Num hom* 17,4 SCH 29,348

desarrollos ulteriores están inscritos, precontenidos y como programados en la gracia del bautismo.

Por eso, el ideal de la vida cristiana consiste en ser en plenitud lo que ya se es por el bautismo; en *vivir según el bautismo.* «Os exhorto... a que viváis de una manera digna de la vocación a la que habéis sido llamados» (Ef 4,1). Lo expresó gráficamente Tertuliano: «En cuanto a nosotros... nacemos en el agua y no tenemos otro medio de salvación que permanecer en el agua saludable» [46].

La tradición ha significado también esto mismo diciendo que el cristiano debe comportarse en todo de acuerdo con la dignidad *(axiôma)* o el *nombre* de cristiano [47]. La colecta del Domingo XV del tiempo ordinario lo expresa de esta manera: «Concede a todos los que se profesan cristianos rechazar lo que es indigno de este nombre y buscar lo que le hace honor».

Pero no debemos olvidar que este desarrollo del bautismo seguirá siendo primordialmente acción y don de Dios; será siempre efecto del amor gratuito y de la acción salvífica de Dios. No obstante, Dios, en su misericordia, cuenta con la colaboración del sujeto, aunque, al mismo tiempo, le concede a éste la capacidad para prestarla. También aquí, como en el mismo sacramento, se da una armónica conjunción *(synergía)* entre los dos agentes. Esto elimina toda sospecha de magia.

Esta necesidad de desarrollar el germen del bautismo es afirmada en el NT. Muchos de los textos bautismales aparecen en contexto parenético (como ya hicimos observar, en cada caso, al principio de nuestro estudio): recurren a los diversos significados teológicos del bautismo para recomendar diferentes pautas cristianas de comportamiento. Son exhortaciones éticas a partir del bautismo: pasan sin dificultad del indicativo, que constata la transformación ontológica obrada por el sacramento, al imperativo, que apunta a la exigencia ética de dicho cambio; los mismos verbos en indicativo y en imperativo [48].

[46] *De bapt.* 1: CCL 1,277.

[47] Cf. Juan Crisóstomo, *Cat. Baut.* I,36: SCH 50,126: a partir de este principio propone a los neófitos un programa concreto y completo de vida cristiana; cf. ibid., 44-45: ibid., 211.

[48] Se advierte esta lógica, por ejemplo, en Rom 6; 1 Cor 1,13-16; 6,11; 10; 12,13; Col 2,12; 3,1-4; Ef 4,3-6; 5,14; 5,26; Tit 3,5-7; Heb 10,22; 1 Pe 1,23, 3,20-21. Cf. G. Barth, o.c., 133-141; G. R. Beasley-Murray, o.c., 284-290; N. Gaumann, *Taufe und Ethik. Studien zu Römer 6:* BEvTh 47 (Múnich 1967); H. Halter, *Taufe und Ethos. Eine Untersuchung zu den paulinischen Gemeindebriefen im Rahmen der moralphilosophischen Propriumsdiskussion:* FThSt 106 (Friburgo 1977); R. Schnackenburg, «Taufe und christliches Leben», en *Schriften zum Neuen Testament* (Múnich 1971) 361-477.

La tradición cristiana ha expresado esta misma ley de crecimiento mediante el adagio mil veces y de mil maneras repetido: *Implendum est opere quod celebratum est sacramento*[49]. Vale en primer lugar para el primero de los sacramentos: la experiencia sacramental del bautismo debe encontrar su prolongación en la vida. Como un botón de muestra: «Revestíos en la vida de quien os revestisteis en el sacramento»[50]. Se pide coherencia entre la vida sacramental y la vida cotidiana del cristiano.

La vida cristiana aparece como la eclosión de la gracia bautismal; como la apropiación progresiva del bautismo.

> «Esto es lo que pasma: Dios no sólo guarda los depósitos para nosotros, sino que incluso los acrecienta al devolverlos. Eso mismo os manda hacer a vosotros, en la medida de vuestras posibilidades, con las cosas que os ha confiado: aumentar la santidad que habéis recibido, hacer más resplandeciente vuestra justicia, hacer más brillante vuestra gracia, igual que Pablo, quien con su celo y voluntad subsiguientes aumentó las bendiciones que había recibido»[51].

En última instancia, el ideal cristiano consiste en ir profundizando más y más en aquella primera experiencia bautismal. Todas las dimensiones y aspectos del bautismo presentan un carácter dinámico y progresivo, son susceptibles de desarrollo, ampliación y expansión. Los que en principio son *don de Dios,* se convierten en *tarea para el hombre.* Las virtualidades contenidas en la gracia del bautismo deben pasar de potencia a acto, según Máximo el Confesor.

La *fe* no es una realidad enteramente consumada, ni siquiera la que ha sido *sellada* por el bautismo. También en lo referente a la fe, el bautismo representa un nuevo comienzo. La fe bautismal debe ser cultivada, desarrollada, personalizada. «En todos los bautizados, niños y adultos, la fe debe crecer después del bautismo»: CIC 1254. De aquí se sigue la necesidad de organizar una catequesis o un catecumenado posbautismal para los bautizados en edad temprana (y para todos).

La *purificación* no termina en el bautismo: es la condición permanente del cristiano; su vida es tiempo de tentación y de purificación.

La *filiación divina* obliga a regular el comportamiento según una lógica bien determinada y admite ahondamiento en la medida en que se va profundizando en la semejanza y en la intimidad con Dios.

[49] León Magno, *Sermo* 70,4: PL 54,382C.

[50] Agustín, *Serm. in octava Paschae,* 1,4: PL 46, 838C.

[51] Ps. Juan Crisóstomo, *Cat. ad illum.,* 1: PG 49,232-233. Sobre Pablo como modelo de los bautizados en este punto, cf. también Juan Crisóstomo, *Cat. Baut.* V, 19-21: SCH 50,209-211.

Teodoro de Mopsuestia desarrolla su doctrina moral como una exigencia de la filiación divina: la conducta del bautizado deberá ajustarse a la nobleza que ostenta como hijo de Dios; en la primera parte del Padrenuestro encuentra *un resumen adecuado de la doctrina moral del NT*[52].

Admiten crecimiento la belleza y el esplendor de la *gracia bautismal.* Están pidiendo desarrollo también las virtudes teologales de la fe, esperanza y caridad, infundidas en el bautismo. La *iluminación,* la *justificación,* la *libertad,* la *renovación,* la *santidad,* la *vida nueva,* etc., comunicadas en el bautismo están también reclamando del beneficiario cuidados para su desarrollo.

El bautismo es ya *perfección (teleiôsis),* mas, paradójicamente, es una exigencia permanente a buscar una mayor perfección en todos los aspectos renovados por el sacramento.

VIII. TENSIÓN ESCATOLÓGICA

El bautismo coloca la vida cristiana desde sus comienzos en tensión escatológica *(epideixis),* al situar su meta y su ideal en el más allá. Estamos ante una dimensión importante de la vida cristiana. El bautismo, que hace de nosotros ciudadanos del cielo, nos obliga a añorar el disfrute pleno de los bienes celestiales que anticipada e incoativamente nos adelanta. Nos invita a vivir anticipadamente la vida de los bienaventurados en el cielo; a obrar en todo como conviene a la morada y ciudadanía del cielo; a convertir nuestra vida aquí abajo en *bíos angelikós,* conformando nuestra conducta con las costumbres que rigen en el cielo[53]; a realizar obras dignas de la nueva ciudad.

El bautismo propone al cristiano un programa de vida imposible de realizar en toda su extensión con las solas fuerzas humanas. Su puesta en práctica es más bien un don de la gracia que hay que pedir a Dios en la oración[54].

[52] Cf. *Hom.*, XI,1: TONNEAU 283. «Comprendiendo que vuestra nobleza y la dignidad que os habéis apropiado y la grandeza a que os eleva a llamaros hijos del Señor del universo y vuestro, obréis como tales hasta el fin»: *Hom.* XI,8: ibid., 247-249.

[53] Esta perspectiva escatológica es muy relevante en la catequesis bautismal de Teodoro de Mopsuestia. Cf. los estudios citados *supra,* p.142, n.74.

[54] Cf. TEODORO DE MOPSUESTIA, *Hom. Cat.* XI,14: TONNEAU 309.

SEGUNDA SECCIÓN

EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN

CAPITULO IX

INTRODUCCIÓN

BIBLIOGRAFÍA

AA VV , *La confermazione e l'iniziazione cristiana* (Turín-Leumann 1967), BACON, R , *La confirmation precède l'acces à l'eucharistie* Liturgie et vie chrétienne 88 (1974) 117-145, BOROBIO, D , *Confirmación e iniciación cristiana* ET 27 (1993) 221-251, BOURGEOIS, H , *La place de la confirmation dans l'initiation chrétienne* NRTh 115 (1993) 516-542, BREUNING, W , *El lugar de la confirmacion en el bautismo de los adultos* Concilium 22 (1967) 274-290, CAMARERO, J , *El bautismo y la confirmacion, sacramentos de la iniciacion cristiana* Burgense 34 (1993) 247-259, FALSINI, R , «La Cresima nel quadro dell'iniziazione rapporto con il battesimo», en AA VV , *Mysterion FS S Marsili* (Turín-Leumann 1981) 441-456, GOENAGA, J A , *Confirmación-Eucaristia La aportacion del pasado a un problema del presente* EE 48 (1973) 93-97, HAUKE, M , *La relazione fra Confermazione ed Eucaristia come problema teologico e pastorale* Rivista teologica di Lugano 3 (1998) 645-458, HERNANDEZ MARTINEZ, J M , *La confirmacion en el proceso de la iniciación cristiana* Lumieira Revista galega de pastoral 10 (1995) 39-57, KUNG, H , *La Confirmacion como culminacion del Bautismo* Concilium (1974) 99-126, LANNE, E , *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l Eglise d'Occident* Irénikon 57 (1984) 324-362, LIGAS, G , *L'«intima connessione» della Confermazione con l'iniziazione cristiana questioni teologiche e loro riflessi nella pastorale sacramentale italiana* Theologica 1 (1992) 101-128, LUYKX, B , «Confirmation in Relation to the Eucharist», en AA VV , *Readings in Sacramental Theology* (Englewood Cliffs, NJ 1964) 187-209, MASSI, P , «Confermazione e partecipazione attiva all'Eucaristia», en AA VV , *La Confermazione* (Turín 1967) 52-68, NOCENT, A , *La confermazione nell'unita dell'iniziazione cristiana,* PERI, V , *La collocazione della Confermazione tra i sacramenti dell'iniziazione cristiana* RL 4 (1986) 538-557, ID , *Una anomalia liturgica la cresima dopo la prima comunione* RL 73 (1986) 251-291, REVEL, J -PH , *Culminación del Bautismo* Communio Revista Catolica Internacional 4 (1982) 440-462, TABORDA, Fr , *Crisma, sacramento do Espirito Santo? Para uma identificação do Crisma a partir de sua unidade com o Batismo* Perspectiva Teológica 30 (1998) 183-209, TENA, P , *La confirmación en el itinerario iniciático Reflexiones sobre una tension pastoral* Communio 4 (1982) 410-421

I. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Al intentar definir la identidad teológica del sacramento de la confirmación, debemos ser concientes de que estamos ante *uno de los problemas más difíciles de la teología sacramentaria* (H. Küng). Son problemáticos casi todos los aspectos de este sacramento: su misma existencia como sacramento *autónomo,* el valor del testimonio del NT, la diversidad de tradiciones respecto de la materia, forma y ministro, su relación con el bautismo, la variedad de interpretaciones sobre su finalidad y efectos... La cautela obliga a no perder de vista algunos principios metodológicos que parecen estar al abrigo de toda sospecha.

a) Lo que hoy llamamos *confirmación* forma parte, desde sus orígenes, del proceso de la iniciación cristiana y, a pesar de todos los avatares de la historia, sigue conservando con ella una *conexión íntima* (SC 71). La vinculación es sobre todo con los otros dos sacramentos de la iniciación cristiana. Toda interpretación de nuestro sacramento debe dejar a salvo la unidad orgánica y el principio del orden de estos tres sacramentos.

Consecuentemente, la iniciación cristiana es el marco obligado para la comprensión del sacramento de la confirmación. Su estudio no se debe aislar del resto de las acciones que configuran la iniciación cristiana; entre todos constituyen un mecanismo unitario y cada pieza hace su aportación peculiar al conjunto de la acción. La primera tarea del teólogo será la de *situar* correctamente la confirmación en ese contexto: como eslabón intermedio en la cadena iniciática, como el segundo sacramento de la iniciación cristiana, prolongación del bautismo y antesala de la Eucaristía. Tratándose de un proceso progresivo, cabe esperar de la segunda etapa un *más* respecto de la primera. Se debe evitar la tautología, volviendo a atribuir a la confirmación efectos que ya han sido afirmados de la primera justificación bautismal.

b) El que la tradición universal relacione la confirmación con el don del Espíritu Santo *(la confirmación, sacramento del Espíritu)* no es razón para aplicarle sin más todas las referencias a la actividad del Espíritu que encontramos en la Biblia y en la tradición. Muchas veces el afán de ponderar a toda costa la grandeza de este sacramento lleva a hacerle atribuciones que ni la auténtica tradición ni el rigor teológico autorizan.

c) A la hora de interpretar los testimonios de la antigüedad, no se deberá olvidar que, en los primeros siglos, los sacramentos de la iniciación cristiana se presentan formando una unidad litúrgica compacta y que la teología tardó varios siglos en tomar conciencia clara

de que uno o varios de los *ritos posbautismales* constituyen un sacramento autónomo, distinto del bautismo. Se corre peligro de aplicar al sacramento de la confirmación testimonios que en la mente de sus autores no se referían a él, sino al conjunto de la iniciación cristiana. Al teólogo le debe constar que tal testimonio se refiere específicamente a alguno de esos *ritos posbautismales;* para ello deberá atender a la época y al lugar de donde le llegan esos documentos.

d) También aquí la voz de la liturgia (los ritos y su simbolismo; los textos eucológicos que los acompañan; el contexto ritual en que se hallan) será de utilidad para contrastar y homologar las interpretaciones que encontramos. Se prestará la debida atención al simbolismo de los diversos ritos que aparecen en la historia formando parte del conjunto ritual que llamamos *confirmación,* tal como se desprende de los textos eucológicos que los acompañan, de la interpretación que han dado de ellos los Padres, los teólogos y el magisterio.

II. LA CONFIRMACIÓN, UN SACRAMENTO [1]

La Iglesia católica afirma que la confirmación es *sacramento verdadero y propio* [2], uno de los siete sacramentos [3], sacramento autónomo, específicamente distinto del bautismo. Pero hay que reconocer que la sacramentalidad de la confirmación constituye un serio problema desde el punto de vista exegético, histórico-litúrgico, histórico-dogmático y ecuménico. Su conciencia fue madurando en la Iglesia paso a paso.

Según el sentir mayoritario de los exegetas, no se puede afirmar categóricamente que la imposición de manos que se menciona en Hch 8,4-20 y 19,1-7 como signo de comunicación del Espíritu después del bautismo fuera ya un gesto ritual regular del proceso iniciático de la época apostólica [4].

Debemos dejar constancia aquí del hecho, históricamente casi cierto, de que unas grandes Iglesias como la siro-antioquena y la de

[1] Cf. M. Hauke, *Firmung,* 226-240 (bibl.).

[2] Cf. Concilio de Trento: DS 1628; ver también DS 794, 1259, 1317, 1629, 3444.

[3] Cf. DS 860, 1310, 1601, 1864, 2536. Afirmar la sacramentalidad de la confirmación no equivale a reconocerle el mismo rango que al bautismo y a la Eucaristía. *Sacramento* es un concepto analógico: hay diferencia de rangos entre los sacramentos, según el concilio de Trento (DS 1603). El bautismo y la Eucaristía son *sacramentos principales (potissima sacramenta:* Santo Tomás, *STh* III, q.62, a.5; q.65, a.3); cf. Y. M. Congar, *La idea de sacramentos mayores o principales:* Concilium 31 (1968) 24-37. Según Santo Tomás, la confirmación ocupa un rango intermedio entre los sacramentos *mayores* y los *inferiores.*

[4] La tradición ha creído ver en estos textos la base bíblica de nuestra *confirmación.*

Capadocia no conocieran hasta el s. V ningún rito *posbautismal* relacionado con el don del Espíritu Santo. En cambio, en las Iglesias donde sí existían esos ritos, aun siendo conscientes de estar ante una unidad litúrgica orgánica, se advierte muy pronto el interés por especificar, dentro de esa unidad, la virtualidad propia de esos mismos ritos en comparación con el rito de la inmersión bautismal; se busca esa virtualidad en la línea de la comunicación del Espíritu Santo [5]. Consecuentemente se relaciona la imposición de las manos posbautismal con la imposición de las manos de los apóstoles de Hch 8,9-17 y/o 19,1-7 [6]. Al mismo tiempo se percibe cada vez con más claridad en el ritual de la iniciación la existencia de dos núcleos litúrgicos diferenciados entre sí; ayudaría a ello el hecho de que, según la TA, ambos núcleos se celebraran en lugares distintos: en el baptisterio y en el lugar de la asamblea. Cipriano habla incluso explícitamente de *dos sacramentos (utrumque sacramentum),* refiriéndose al baño bautismal y a la imposición de la mano [7]. La preocupación por suplir los ritos posbautismales en los casos en que habían sido omitidos [8] denota la autonomía y el valor «sacramental» que se les atribuía.

La reflexión teológica empieza a tomar cuerpo cuando, en Occidente, se consuma la disgregación de los sacramentos de la iniciación [9]. Se acuña un nombre *(confirmatio)* para designar ese núcleo ritual y distinguirlo del bautismo. Los teólogos empiezan a preguntarse cuál es el efecto específico de la confirmación y qué pasa con los bautizados que mueren sin haber recibido la confirmación. Empezando ya en Ps. Dionisio Areopagita, se multiplican, sobre todo en

[5] Ya vimos en la parte histórica cómo Tertuliano, Cipriano y otros, equivocadamente, atribuyeron al bautismo el perdon de los pecados y a la imposición de manos (o a la unción) posbautismal el don del Espíritu

[6] Así IRENEO, *AH* IV,38,3 SCH 100,954-956, ORIGENES, *De princ*, I,3, 7 SCH 252,158; CIPRIANO, *Ep* 73,9,1-2· BM 193, el anónimo *De rebaptismate,* 3· BM 202, y FIRMILIANO DE CESAREA, *Ep a Cipriano (75)* 8,1· BM 199, en la época prenicena. En el mismo sentido hablan, después de Nicea, JUAN CRISOSTOMO, PACIANO, JERONIMO, ISIDORO DE SEVILLA y el CONCILIO I DE LYON (DS 831).

[7] Cf. *Ep* 72,1,2 BAC 241,670; también 73,21,3 (689) Más adelante PACIANO hablará del *doble beneficio* que corresponde al doble rito *(De bapt*, 6)

[8] Al principio, en los bautismos *clínicos*, y luego, en Occidente, en los bautismos presididos por presbíteros; cf CORNELIO, *Ep ad Fabium*· BM 206, CONCILIO DE ELVIRA, c.38 y 77 BM 213, JERONIMO, *Dial c Lucif*, 8: PL 23,164A, INOCENCIO I, *Ep ad Decentium* DS 215.

[9] Pero no fue el factor determinante La prueba es que en Oriente, donde no se dio esa separación, asistimos a una evolución paralela de la teología de la confirmación

[10] Una descripción de los principales *tratados* y *homilías* sobre el *myron* de la tradición siria puede verse en B. VARGHESE, *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne* CSCO, 312 = Subsidia, 82 (Lovaina 1989).

Oriente, los elogios del *myron* [10]. Se menciona la confirmación a la par con otros sacramentos, como el bautismo y la Eucaristía, equiparándola a veces con ellos en cuanto a su eficacia. Es frecuente la analogía entre la bendición del crisma y la consagración del pan y vino eucarísticos [11]. Cuando se empezaron a elaborar *listas de sacramentos* en sentido estricto, la *confirmación* estuvo presente en los elencos desde el principio [12]. La teología ortodoxa coincide con la católica en este punto, por lo menos desde el s. XIII [13].

Afirmar la sacramentalidad de la confirmación significa reconocer que, merced a ella, en el itinerario de la iniciación cristiana acontece algo nuevo, en el orden de la gracia, que no ocurrió en el bautismo y que se da una nueva comunicación sacramental de la gracia de la salvación específicamente distinta de la que se dio en el bautismo. No es suficiente decir que lo esencial del sacramento de la confirmación es ser una nueva expresión litúrgica que pone de relieve uno de los aspectos del don recibido ya en el bautismo (al modo de los llamados *ritos explicativos)* o que es la ratificación personal del bautismo recibido otrora sin posibilidad de adhesión personal.

Al no contar con ninguna acción o palabra del Señor que pudiera interpretarse como expresión de su voluntad de instituir este sacramento [14], la teología recurre en nuestros días a otros caminos para salvar también en este caso el principio dogmático de que todos los sacramentos han sido instituidos por Cristo [15]. La explicación más

[11] En el s x se preguntan en Oriente (p. e., Moisés Bar Kepha) si el *myron* no será más que la misma Eucaristía; cf. B VARGHESE, *Onctions*, 240-241.

[12] Cf R ARNAU, *Tratado general de los sacramentos,* o c , 90-108; A CAPRIOLI, *Alle origini della «definizione» di sacramento da Berengario a Pietro Lombardo* SC 102 (974) 718-743, J FINKENZELLER, «Die Zählung und die Zahl der Sakramente», en AA VV , *Wahrheit und Verkündigung FS M Schmaus* II (Munich 1967) 1005-1033 Ver CEC 1117

[13] Cf. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium* III (París 1930) 154

[14] En los escolásticos encontramos toda suerte de teorías, forzadas e incluso, algunas, peregrinas, sobre la institución de la confirmación Según Alejandro de Hales, la instituyó la Iglesia en el concilio de Meaux (a.845), según Rolando de Bandinelli y Buenaventura fueron los Apóstoles quienes la instituyeron cuando imponían las manos e invocaban al Espíritu Santo La mayoría de ellos atribuyen la institución al mismo Cristo, pero discrepan entre sí en cuanto al momento· en el bautismo del Jordán (Mc 1,10), en Mt 19,13-15 Jesús con los niños (Roberto Pullus; Santo Tomás, en un primer tiempo); en Jn 20,22-23 (Alain de Lille); en Hch 1,4, Lc 24,49: entre la resurrección y la Ascension, Hch 2,1-4: Pentecostés (Guillermo de Auxerre). Santo Tomas, en su última etapa, se contentó con una afirmación más genérica· Cristo instituyó el sacramento de la confirmación *non exhibendo, sed promittendo* *STh* III, q.72, a.1 ad 1

[15] «Nadie, sino Dios, puede instituir un sacramento». STO TOMAS, *STh* III, q 64, a.2, *sed contra* Más directamente, el CONC DE TRENTO: DS 1601; cf. también DS 1864.

generalizada parte de la noción de la Iglesia como protosacramento. al instituir la Iglesia, Cristo habría instituido radical e implícitamente los siete sacramentos, que serían como otros tantos *desmembramientos* del sacramento radical u original *(Ursakrament)* [16] Independientemente de esta teoría, K. Rahner entiende la institución del sacramento de la confirmacion como implícita en la institucion del bautismo

> «Para que Cristo instituyera el sacramento de la confirmacion, basta que quisiera que existiese en la Iglesia una iniciacion de indole tangible que confiriera a los hombres lo que es esencial para esta Iglesia la remision de los pecados y la plenitud del Espiritu Si la Iglesia de los apostoles desdobla de una vez para siempre esta unica iniciacion en dos actos que se suceden en el tiempo y como ritos, entonces cada uno de estos actos participa del sentido y de la eficacia de la unica iniciacion y es, por consiguiente, sacramento Y asi cada uno de estos sacramentos que surgen en la iniciacion unica puede decirse instituido por Cristo» [17]

Nunca se ha considerado el sacramento de la confirmación como *necesario para la salvación escatológica* [18], pero tampoco se puede decir que sea sólo opcional, porque *su recepción es necesaria para la plenitud de la gracia bautismal* (CEC 1285) y para asegurar, juntamente con el bautismo y la Eucaristía, las estructuras fundamentales que *constituyen* el ser cristiano es esencial para la iniciación cristiana plena

III LUGAR DE LA CONFIRMACION ENTRE LOS SACRAMENTOS DE LA INICIACION

No interesa volver sobre lo dicho en la introducción acerca de la unidad y coordenación de los tres sacramentos de la iniciacion cristiana Se ha llegado en este punto a un consenso muy grande en el diálogo ecuménico Aquí sólo nos incumbe determinar someramente cómo ha concebido y expresado la tradición «la íntima conexión del sacramento de la confirmación con toda la iniciación cristiana» (SC 71), concretamente con el bautismo y la Eucaristía, una vez que la teologia catolica y la ortodoxa empezaron a distinguirlos y a elucubrar sobre ellos. En los capítulos siguientes profundizaremos en algunos de los temas que aquí tocamos sólo de pasada.

[16] Cf R ARNAU, o c , 234-244 describe la teoria de K RAHNER y opone algunos reparos

[17] *La Iglesia y los sacramentos* (Quaestiones disputatae, Barcelona 1964), 62-63

[18] Cf DS 2523 (Benedicto XIV)

1. La relación de la confirmación con el bautismo

Definır con exactıtud la relación de la confirmacıón con el bautısmo es una de las tareas más delıcadas de la teología sacramentarıa y equıvale a poner las bases de la teología de este sacramento

El vocabularıo [19] y la ımagınería empleados por la tradıcıón nos permıten una aproxımacıon al problema

a) En el vocabularıo destacan ante todo, tanto en Orıente como en Occıdente, los verbos y sustantıvos que denotan fortalecımıento, confirmación (hasta el punto de que en Occıdente dıo orıgen al nombre más común con el que se desıgna este sacramento, *confirmacıón)*

Guardan relacıón con lo anterıor el térmıno *sello* y sus derıvados, que a veces se aplıcan específicamente a la confirmacıón

Por fin, se utılızan también vocablos que expresan la ıdea de *perfeccıón* y *complemento (teleıôsıs)*

Reservando para más adelante la ılustracıón y el análısıs de estos térmınos, dıgamos aquí sımplemente que este vocabularıo da a entender, en prımer lugar, la conexıón estrecha que lıga a este sacramento con el bautısmo y que casi forma parte de sus señas de ıdentıdad Indıca también elocuentemente que la confirmacıon se consıdera como un robustecımıento, una ratıficacıón, un perfeccıonamıento y un complemento del bautısmo Compete a la teología precısar el alcance de estos vocablos

b) De todas las ımágenes y analogías de que se ha valıdo la tradıcıon para dar a entender el tıpo de relacıon que ve entre el bautısmo y la confirmacıón, la que mejor acogıda encontró en Occıdente fue sın duda la tomada de la bıologıa la confirmacıon es al bautısmo lo que el *crecımıento* es al nacımıento. la confirmación sıgnıfica *edad adulta (aetas perfecta), madurez* Las raíces de esta analogía las encontramos en la época patrístıca [20] Este lenguaje conocerá desarrollos ınsospechados en la Edad Medıa, sobre todo en la teología de santo Tomás [21]

Encontramos tambıén otras analogías, más o menos afortunadas En la creacıón del hombre el bautısmo correspondería al prımer momento en que Dıos modela con barro a Adán, la confirmacıón, al

[19] Cf B BOTTE, *Le vocabulaıre ancıen de la confirmatıon* LMD 54 (1958) 5-22

[20] Ya IRENEO, hablando de la ımposıcıon de las manos de los apostoles que conferıa el Espırıtu Santo, se refiere al *Espırıtu que nutre y hace crecer* AH IV,38,3 SCH 100,952-954 En el otro extremo de la epoca patrıstıca, cf JUAN DIACONO, *Ep ad Senarıum* PL 59,406D-408A (con referencıa expresa a la relacıon bautısmo-confirmacıon)

[21] Cf *Compendıum theologıae* 613, *STh* III, q 72, a 1, a 2, a 3, a 5, a 8

momento en que le infunde el hálito vital[22] Según san Agustín, la confirmación es al bautismo lo que la cocción a la masa del pan[23] En el bautismo nos alistamos en el ejército del Señor, mientras que en la confirmacion nos equipamos para el combate[24] En el bautismo *nacemos a la vida,* en la confirmación *nos fortalecemos para la lucha*[25] La confirmacion es al bautismo lo que la firma a la escritura de un documento[26]

c) Otro recurso frecuente en la tradición para marcar las diferencias entre el bautismo y la confirmación es el uso de los adjetivos o adverbios comparativos y aumentativos, sitúan al sacramento de la confirmación bajo el signo de un *plus* respecto del bautismo[27] La misma comparación, aunque esta vez implícita, se establece cuando se afirma que la confirmación es *el sacramento de la plenitud de gracia*[28]

De todo ello se infiere que entre el bautismo y la confirmación existe una conexión orgánica como entre dos etapas de un mismo movimiento, pero que se trata de dos momentos distintos, que, respecto del bautismo, la confirmación representa cierta progresión, crecimiento, fortalecimiento, profundización, complemento y perfeccionamiento

2 La relación de la confirmación con la Eucaristía

El nuevo ritual de la confirmación subraya en varios momentos de la celebración la conexión de la confirmación con la Eucaristia en la homilía (26), en la renovación de las promesas del bautismo (28, cumpliendo el encargo de SC 71), en la monicion previa a la oración que acompaña a la imposición de las manos y en la misma oración (31 y 32), en el *Hanc igitur* de la plegaria eucarística I (41) y en la bendición final (44)

La confirmacion (como el bautismo) está intrínsecamente orientada hacia la Eucaristía como a su culminación es una preparación *sacramental* a la Eucaristia La relación entre ambos es ontologica; nace de la naturaleza misma de uno y otro sacramento

[22] Cf Cipriano, *Ep* 74,7,1-3 BAC 241,698-699, BM 197

[23] Cf *Serm* 222 SCH 116,236-238, ver tambien *Serm* 227,229 y 272, Zenon de Verona, *Tract* I,41 CCL 22,112

[24] Cf Fausto de Riez, *Hom de Pentecostes* PLS 3,615-617

[25] Ibid

[26] Cf Sto Tomas, *STh* III, q 72, a 11c

[27] Ejemplo tipico de este lenguaje son LG 11 y CEC 1303, en linea con toda una tradicion

[28] Cf Sto Tomas, *STh* III, q 72, a 1 ad 2

En cuanto que la confirmacion significa una más plena comunión con el misterio de Cristo y de la Iglesia, tiende por naturaleza hacia el sacramento en el que se da la máxima expresión y realización de ese doble misterio, es como una *deputatio ad Eucharistiam* Más concretamente, si se tiene presente que la confirmacion refuerza la configuración del cristiano con Cristo Sumo Sacerdote, hemos de decir que en la misma medida lo habilita plenamente para participar activa y fructuosamente con el Sumo Sacerdote en la ofrenda del sacrificio de la nueva Alianza [29] La confirmacion se asemeja en esto a la ordenación presbiteral, salvadas las distancias es como si fuera una ordenación al sacerdocio común A esta conclusión nos conduce la doctrina de santo Tomás sobre la indole cultual-sacerdotal del carácter impreso por la confirmación el carácter como participación en el sacerdocio de Cristo (pero cuidando de no dejarlo reducido a este solo aspecto) A modo de corolario, cabría añadir aqui lo que León XIII escribia, en 1897, en carta al arzobispo de Marsella que la confirmacion capacita para percibir mejor los frutos de la Eucaristía [30]

Esta doctrina puede acogerse al patrocinio del concilio Vaticano II

> «La Eucaristia aparece como la fuente y la cumbre de toda evangelizacion, cuando se introduce poco a poco a los catecumenos a la participacion de la misma, y a los fieles, marcados ya por el sagrado bautismo y por la confirmacion, se insertan plenamente en el Cuerpo de Cristo por la recepcion de la Eucaristia» (PO 5)

El concilio se mantuvo fiel a este principio, siempre que se refiere a los sacramentos de la iniciación en su conjunto los enumera en este orden bautismo-confirmacion-Eucaristia

Pablo VI, en la Const apost. *Divinae consortium naturae,* reafirma también con claridad el principio

> «La confirmacion esta tan vinculada con la Eucaristia que los fieles, marcados ya por el bautismo y la confirmacion, son injertados de manera plena en el Cuerpo de Cristo mediante la participacion de la Eucaristia»

El Ritual de la confirmación, teoricamente, se mantiene en la misma línea

> «La Confirmacion se tiene normalmente dentro de la Misa, para que se manifieste más claramente la conexion de este sacramento

[29] Cf S Fuster, *El caracter de la confirmacion y la participacion de los fieles en el sacrificio cristiano* TE 4 (1960) 7-58

[30] En P Gasparri, *Codicis Iuris Canonici Fontes* III (Roma 1925) 515-516

con toda la iniciacion cristiana, que alcanza su culmen en la Comunion del Cuerpo y de la Sangre de Cristo Por esa razon los confirmados participan de la Eucaristia, que completa su iniciacion cristiana» (13)

Sin embargo, luego en la celebración, la idea aparece sólo implícitamente en una de las oraciones *sobre las ofrendas* (40) y en dos *poscomuniones* (43)

En conclusión, tenemos que decir que

«la Eucaristia es la celebracion plenaria del misterio cristiano Cuando se ha participado en la muerte y resurreccion de Cristo, comulgando con su Cuerpo y su Sangre con los hermanos y hermanas, no hay ningun elemento estructural nuevo que añadir No hay ya lugar para un sacramento fundamental, iniciatico, que instituya el ser cristiano» [31]

Con razón, pues, V Peri ha tildado de *anomalía* el dar la primera comunión a no confirmados no sólo porque va a contrapelo de la práctica *normalmente* observada por las Iglesias a lo largo de los siglos, sino porque atenta contra el significado profundo de los mismos sacramentos y de sus mutuas relaciones ontológicas

3 Modelos distintos de articulación de los sacramentos de la iniciación

Ya hemos visto que tanto a lo largo de la historia como en el presente los tres sacramentos de la iniciación se han articulado de distintas maneras

No todas las tradiciones ni todas las prácticas admitidas gozan del mismo valor Los criterios para el necesario discernimiento los deberemos sacar de la historia y sobre todo de la teología del sacramento y no dictados por urgencias pastorales coyunturales (que también tendrán que ser tenidas en cuenta)

Prescindiendo del modelo *sirio* (que no conocio ritos posbautismales), presentamos aquí los modelos que a lo largo de la historia han gozado de mayor o menor vigencia [32]

[31] P DE CLERCK, en *Catechese* n 147 (1997) 39

[32] Seguimos en esta clasificacion y descripcion a M HAUKE, *Firmung* 350-362

Modelo I confirmación inmediatamente después del bautismo por el obispo

Es el modelo que se siguió en Oriente y Occidente en los primeros siglos, hasta que empezó a generalizarse la práctica del bautismo de los niños Eran iniciados de esta manera adultos y niños La unidad de la iniciación y el orden *tradicional*[33] de los sacramentos están perfectamente salvaguardados (con la ventaja añadida del obispo como ministro) Es un modelo imposible de recuperar (no hay obispos disponibles para todos los bautizos)

Modelo II confirmación inmediatamente despues del bautismo por el presbítero

Es el modelo practicado por las Iglesias orientales desde el s IV-V hasta hoy[34] y en algunas Iglesias latinas del Occidente, fuera de Roma (especialmente en España), del s. IV al VIII (principalmente con niños de corta edad) También aquí se salvan la unidad de los saciamentos de la iniciación y el orden *tradicional* Es el modelo adoptado por la RICA y por el ritual de la iniciación en edad escolar Algunos lo han sugerido como la solución ideal aun para los niños (aplazándolo quizás hasta la edad de los 5/7 años) Nos acercaría a los hermanos orientales

Modelo III confirmación por el obispo quam primum *despues del bautismo por el presbítero*

Es el modelo que durante más tiempo se practico en las Iglesias occidentales (aproximadamente hasta el a 1000) en la mayoria de las Iglesias; casi hasta nuestros días, en los países de influencia hispano-portuguesa (y en algunas otras Iglesias del Occidente latino) Para la confirmación, o se acudía a la catedral o se esperaba a la primera visita pastoral del obispo a la parroquia Salva el orden *tradicional* de los sacramentos, pero no así su unidad

Modelo IV confirmación por el obispo, hacia los siete años, antes de la primera comunión

Encontramos este modelo en gran número de Iglesias occidentales a partir del s XIII hasta nuestros dias Se diferencia del modelo

[33] A la secuencia bautismo-confirmacion-Eucaristia no se la puede llamar estrictamente ni *tradicional* ni *normativa* quizas el adjetivo que mejor le cuadre sería el de *ejemplar* cf L M CHAUVET, *Dans nos assemblees* II, 287-288

[34] Aunque actualmente la primera comunion se deja para una celebracion comunitaria de la Eucaristia en algun domingo proximo

anterior sólo en la edad del confirmando; desde el IV Concilio de Letrán (1215) adquiere importancia la *edad de la discreción;* se fija en esa edad la recepción del sacramento de la confirmación (la preferencia del Catecismo Romano y de los CDC de 1917 y de 1983). Este modelo respeta el orden *tradicional* (aunque no la unidad) de los sacramentos de la iniciación.

Modelo V: confirmación por el obispo a niños, jóvenes o adultos, después de la primera comunión

Es el modelo que se seguía en la antigüedad en el caso de los bautismos *clínicos.* Se practicó en algunas Iglesias occidentales durante la Edad Media: los presbíteros daban la comunión eucarística a los niños que bautizaban, sin esperar a su confirmación [35]. Incluso algunos obispos confirmaban después de la Eucaristía en la que les había dado ya la comunión a los confirmandos. Con el paso del tiempo, en algunas regiones, por razones pastorales se fue retrasando la edad de la confirmación (hasta los 12, 14, 16 años), pero no así la de la primera comunión. El decreto *Quam singulari* (1910) contribuyó a que se extendiera a muchas Iglesias este modelo. Aun en el caso del bautismo de adultos, actualmente en algunas regiones se introduce, después del bautismo y la comunión, un año de preparación específica a la confirmación [36]. En este modelo la unidad y el orden *tradicional* salen malparados; ha encontrado defensores a ultranza entre los pastoralistas e incluso entre algunos teólogos [37].

Modelo VI: confirmación por el obispo en la edad escolar antes de la primera comunión y un gran sacramental para recalcar el compromiso personal al final de los estudios

Es la proposición que hicieron los obispos franceses en 1951 y que posteriormente fue aireada en el aula conciliar por algunos obispos (por K. Wojtyla, por ejemplo) y hecha suya por diversos autores (Y. Congar, Th. Schnitzler, entre otros). El sacramental consistiría en una solemne profesión de fe que dé a los jóvenes la ocasión para *un acto personal de compromiso* en el que ratifiquen por sí mismos,

[35] Cf. P. Gy, «Die Taufkommunion der kleinen Kinder in der lateinischen Kirche», en AA.VV., *Zeichen des Glaubens,* 485-491 (esp.485-487).

[36] Cf. L.-M. Chauvet, *Note sur la confirmation des adultes:* LMD 211 (1997) 58-59.

[37] Ver autores y argumentos en Borobio, D., *Iniciación,* 509-530; Hauke, M., *Firmung,* 355-361.

los unos con los otros, de cara a la comunidad, el bautismo que los padres pidieron otrora para ellos y afirmen así una vida cristiana asumida personalmente. Con esta celebración se busca indudablemente un acercamiento a las posiciones protestantes [38].

[38] Cf. P. DE CLERCK, *La Confirmation: vers un consensus oecuménique?:* LMD 211 (1997) 81-98.

CAPÍTULO X

DIMENSIONES HISTÓRICO-SALVÍFICAS DE LA CONFIRMACIÓN

BIBLIOGRAFÍA

ARNAU, R., *La confirmación, sacramento de incorporación a la Iglesia:* Anales Valentinos 5 (1979) 11-34: BAUDRY, G., «La confirmación, sacramento de la comunidad mesiánica», en *El sacramento de la confirmación* (Cuadernos Phase 82; Barcelona 1997) 57-64; BOROBIO, D., *Iniciación,* 492-498, 476-485; BOUHOT, J.-P., *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale* (col. Parole et Tradition; Lyon 1968); CAMELOT, P.-TH., *Confirmación y efusión del Espíritu:* Communio 4 (1982) 430-439; CECCHINATO, A., *Celebrare la confermazione,* 33-59, 81-101; COLLIN, L., *La Confermazione, elementi per un possibile itinerario a partire del dono dello Spirito Santo:* RL 79 (1992) 169-187; GERARDI, R., *Il sacramento della confermazione e il dono dello Spirito Santo:* Lateranum 47 (1981) 493-506; HAUKE, M., *Firmung,* 311-318; LARRABE, J. L., *La Confirmación, sacramento del Espíritu en la teología moderna:* Lumen (Vitoria) 144-175; TRIACCA, A. M., *La confirmación y el don del Espíritu:* ET 27 (1993) 163-219.

Empezamos constatando que «ninguna otra acción litúrgica de la Iglesia ha provocado más debates teológicos que el segundo sacramento de la iniciación; ninguna ha recibido mayor diversidad de interpretaciones» [1]. Sin embargo, tratándose de un verdadero sacramento, hemos de suponer que en él se dan las mismas dimensiones histórico-salvíficas que hemos encontrado en el bautismo. Es más; siendo nuestro sacramento robustecimiento y perfeccionamiento del bautismo, podemos pensar que lo es también a este nivel.

La polarización, a veces excesiva, en la dimensión pneumatológica *(sacramento del don del Espíritu Santo)* ha podido hacer olvidar otros aspectos también importantes de su teología. El reduccionismo lleva con seguridad al empobrecimiento. También aquí sólo la debida atención a todas las perspectivas en juego lo situará correctamente en el interior de la economía de la salvación y nos dará la imagen teológica completa de este sacramento.

Igual que en el bautismo, también en la confirmación estas dimensiones están relacionadas e implicadas entre sí; se iluminan y complementan mutuamente.

[1] A. SCHMEMANN, *Of Water and the Spirit,* 76.

I LA DIMENSION CRISTOLOGICA DEL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACION

A pesar de la fuerte carga pneumatológica que arrastra con razón este sacramento, también aqui la reflexión teologica debe comenzar por la dimensión que es la primordial La primera consideración en todo sacramento es la consideración cristologica su referencia al misterio de Cristo, sus raíces cristologicas También la confirmación, como cualquier sacramento, encuentra su fundamento y razón de ser en el misterio de Cristo [2]. Sin esta referencia al Acontecimiento central de la historia de la salvación, el sacramento de la confirmacion sería incomprensible

Antes que nada y por encima de todo, ¡también la confirmación! es *sacramento de la Pascua* y, precisamente por serlo, puede ser además otras muchas cosas que veremos mas adelante Una teología de un sacramento que no desarrolle esta dimensión cristológica debe considerarse profundamente manca

A esta dimensión dirigen nuestra atencion dos de los símbolos tradicionales de la confirmacion la uncion y la signación A ella nos orienta también, mediatamente, la tipología la uncion de sacerdotes, reyes y profetas del AT, que nos remite a la unción (unciones) de Cristo

Estos símbolos nos están indicando que también el sacramento de la confirmación, como todo sacramento, es celebración conmemorativa (memorial) del misterio de Cristo en su totalidad La uncion posbautismal, en la interpretacion de la tradicion, se contempla en relación con la(s) unción(es) de Cristo En la vida de Cristo los escritos del NT y la tradicion señalan diversas unciones del Espiritu en la Encarnacion, despues del bautismo en el Jordán, en la Resurrección

Ahora bien, cada una de estas unciones presenta una doble vertiente por una parte, en cada una de estas unciones, Cristo en su humanidad es engendrado por el Padre (es constituido Hijo), en los tres casos escucha la voz del Padre· «Hoy te he engendrado» Pero también en los tres casos es ungido por el Espiritu para su mision, *ad opus ministerii,* para el cumplimiento de su función mesiánica, proclamado e investido como Mesías, ungido como Profeta del Altísimo (Testigo del Padre), Príncipe de la paz, Sumo Sacerdote de la nueva alianza (la función profetica, sacerdotal y regia están presentes desde el comienzo de su existencia terrena, como no podía ser menos)

[2] Cf Sto Tomas, *STh* III, q 60, a 3, q 62, a 5 LG 11 pasa por alto esta dimension en el, por otra parte, esplendido parrafo que consagra a este sacramento

La unción del Jordán fue como una anticipacion figurativa y profética de la unción definitiva que recibiria del Espíritu en la muerte-resurrección de una manera incoativa en la Encarnacion, de una manera figurativa en el Jordán, de una manera plenaria en la Pascua En cada uncion es *lleno del Espíritu* para que pueda ser *dador del Espíritu* (como un recipiente que se llena primero y luego desborda)

En el sacramento de la confirmación la configuración y participación en las distintas unciones de Cristo (y en su misterio total) es, en su segunda vertiente, de cara a la misión Esta segunda vertiente se pone de manifiesto sobre todo en la unción del Jordán Por eso la tradición subraya preferentemente la analogía de la confirmación con la uncion del Jordan.

> «El [Cristo], una vez bautizado en el rio Jordan y despues que hubo comunicado a las aguas el contacto de su divinidad, salio de estas y se produjo sobre el la venida sustancial del Espiritu Santo, como la de un semejante sobre su semejante De igual modo para vosotros, una vez que salisteis de la piscina, fue la crismacion, la figura *(antitypon)* de aquella con la que fue ungido Cristo Esta realidad es el Espiritu Santo, del cual dijo el bienaventurado Isaias profetizando sobre el y hablando en la persona del Señor "El Espiritu del Señor esta sobre mi, por cuanto me ungio me envio a anunciar la buena nueva a los pobres"» [3]

A esta unción última hace también referencia la signación con la señal de la cruz, símbolo de la muerte redentora

La confirmación es acontecimiento salvifico, por cuanto que en ella se actualiza el misterio redentor de Cristo y permite al confirmado una comunion-participacion en ese misterio en el misterio total de Cristo, especialmente en el misterio pascual de su muerte y resurrección [4] Se trata de una nueva comunion con el misterio de Cristo una intensificacion y reforzamiento de esta comunión habida ya en el bautismo, una participacion más plena en el misterio redentor

Como resultado de esta nueva experiencia pascual, se produce una mayor unión con el Ungido, una mayor semejanza los confirmados «se configuran mas perfectamente, más plenamente, con Cristo» [5] Adquieren derecho pleno al nombre de *cristiano* por esta mayor configuracion con el Ungido por antonomasia [6] La imagen de Cristo impresa en el bautismo estaba llamada a irse enriquecien-

[3] CIRILO DE JERUSALEN, *Cat myst* III,1 SCH 126,120-122

[4] No convence la viviseccion que introduce K RAHNER en el misterio pascual cuando supone que el bautismo pone en relacion con la muerte de Cristo y la confirmacion con su resurreccion, cf *La Iglesia y los sacramentos* 97-99

[5] Cf RC 2,9,26

[6] Cf CIRILO DE JERUSALEN, *Cat Myst* III,5 SCH 126,126

do reforzando los trazos, perfeccionando los rasgos, mejorando la semejanza La configuración es susceptible de mejora y perfeccionamiento por obra del Artista divino

La *sphragis* (el *sigillum)* que marca la confirmación es siempre, según la tradición, el *sigillum dominicum,* el *signum Christi,* la *eikôn Christou,* la imagen de Cristo, la imagen de Aquel a quien pertenecemos, el nombre de Cristo, ya impresos en el bautismo, pero que en virtud del nuevo sacramento ganan en profundidad, parecido y riqueza de detalles

La tradición occidental ha tematizado esta idea en el concepto de *carácter indeleble* impreso en el alma por la confirmación No tenemos por qué entenderlo como un nuevo carácter, distinto del que se grabó en el bautismo, sino como una modificación específica de aquél *in melius, in maius*

II SACRAMENTO DEL DON DEL ESPIRITU SANTO

Existe en la tradición una concordancia básica en relacionar de manera especial el sacramento de la confirmación con el Espíritu Santo, hasta el punto de que con frecuencia se le denomina «el sacramento del Espíritu Santo» Pero esta constatación habrá que armonizarla con ese otro dato de la tradición, igualmente incontrovertible, que afirma que en el bautismo se dio ya una comunicación del Espíritu Santo

Se plantea, pues, la cuestión. ¿Qué tiene de específico la comunicacion del Espíritu Santo en el sacramento de la confirmación, sobre todo en relación con la que se dio en el bautismo? La diversidad entre ambas comunicaciones del Espíritu tendra que explicarse en última instancia a la luz de la variedad de funciones y formas de actuacion del Espíritu en la economía de la salvacion, sobre todo en el misterio de Cristo, pero apoyándose en la tradición auténtica, tal como se expresa en las fuentes litúrgicas, en las reflexiones de los Padres y de los teólogos, y en las enseñanzas del magisterio

1 «El sello del don del Espíritu Santo»

La tradición ha expresado con singular insistencia la convicción de que, merced a los ritos posbautismales, en el proceso de la iniciación cristiana se da una nueva comunicación del Espíritu Santo Desde que, en Occidente, aparecen las primeras noticias sobre ellos, se les relaciona con el Espíritu Santo [7] El mismo simbolismo de dos de

[7] Para la imposicion de las manos, cf TERTULIANO, *De bapt* 8,1 CCL 1,283, *De*

esos ritos —la imposición de las manos y la unción— orientaba ya en esa dirección Es sintomático que Cipriano y Orígenes buscaran los antecedentes de esos ritos en los pasajes de los Hechos que hablan de comunicación del Espíritu a bautizados por la imposición de las manos de los apóstoles No lo es menos el que Tertuliano [8] y Cipriano [9], entre otros, creyeran equivocadamente que, mientras la inmersión bautismal sólo borra los pecados, la imposición de las manos otorga el don del Espíritu La oración que, en las versiones orientales de la TA de Hipólito, se intercala entre la imposición de las manos y la unción es una invocación para que a los que acaban de ser bautizados *los colme del Espíritu Santo* [10] «Imponer las manos para invocar (dar, recibir) el Espíritu Santo» se convierte, en este contexto, casi en una locución estereotipada [11] Ningún otro sacramento, como no sea el del Orden, se presentó desde el principio tan diáfanamente, en lo ritual-simbólico, como una epíclesis en sentido estricto [12]

A medida que en Occidente se fue consolidando la disociación de la *confirmación* respecto del bautismo, fue creciendo el interés por precisar el significado específico de los ritos que la configuran La tendencia mayoritaria fue de atribuirles la comunicación del Espíritu, contamos con testimonios fehacientes de Hilario de Poitiers, Jerónimo, Ambrosio, Agustín [13], Inocencio I y Fausto de Riez Encontramos idéntico lenguaje en escritores orientales de gran autoridad como Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia, Cirilo de Alejandría, Ps Dionisio Areopagita y Severo de Antioquía

Cuando empiezan a abundar las fuentes litúrgicas de las distintas Iglesias, se une a este concierto el lenguaje de las liturgias tanto orientales como occidentales Las oraciones que acompañan a los

res mort 8,3 CCL 2,931, HIPOLITO, TA 21 (al menos en las versiones orientales) Para el *sello del obispo* cf CORNELIO, *Ep a Fabio* BM 206

[8] Cf TERTULIANO, *De bapt* 6,1 CCL 1,282

[9] CIPRIANO, *Ep* 74,7,1-3 BM 197, PACIANO, *Sermo de bapt* 6,4 SCH 410,158

[10] Cf también TERTULIANO, *De bapt* 8,2 CCL 1,283 *advocans et invocans Spiritum sanctum*

[11] Cf CIPRIANO, *Ep* 70,1,1-2, 73,6,2, 9,1-2, 74,5,1, 7,1, 75,8,1 (la carta es de FIRMILIANO DE CESAREA), ANONIMO, *De rebapt* 1, 3 BM 202, AGUSTIN, *In Jo ev* 6,10 PL 35,2025C, *De bapt* III, 16, 21 PL 45,148C-149A, HILARIO DE POITIERS, *In Mt* 19, 3 SCH 258,92, JERONIMO, *Dial contra Lucif* 9 PL 23,164B, LEON MAGNO, *Ep* 166,2 PL 54,1194B, CONCILIO DE ARLES (a 314), can 9 (8) DS 123

[12] La inmersion en el agua es tambien simbolo del *bautismo en el Espiritu* Estas excepciones nos impiden ver lo especifico de este sacramento, como quieren algunos, en que la comunicacion del Espiritu Santo se realiza *vi signi* Esto no quita que el simbolismo nos ayude a descubrir algunos rasgos especificos de la confirmacion

[13] A la uncion llama unas veces *sacramentum chrismatis* y, otras veces, *Spiritus Santi sacramentum*, comparar *Comm in I Ep Jo*, II PL 25,2004, *Contra litt Petil*, 2, 104, 239 PL 43,342, con *Serm* 227 SCH 116,236

ritos de la unción o la imposición de la mano frecuentemente semejan auténticas epíclesis o invocaciones del Espíritu Santo sobre el confirmando [14]. Algunas *fórmulas* de la unción crismal afirman enfáticamente el don del Espíritu [15]. La idea aparece también afirmada con fuerza en las distintas plegarias de consagración del crisma *(myron)*, empezando por la que encontramos en el *Euchologion* de Serapión [16]. La tradición oriental cuenta además con una rica serie de tratados y homilías sobre el *myron* que dan fe una y otra vez de esta firme convicción de las Iglesias [17].

La Escolástica, preocupada principalmente por determinar los efectos particulares de este sacramento (la *gratia creata)*, descuidó acaso demasiado el *donum Spiritus Sancti* (la *gratia increata)*. El magisterio se mantuvo dentro de la pauta marcada por los teólogos en este punto.

La tradición tanto oriental como occidental relaciona de una manera especial la unción crismal con la unción de Jesús por el Espíritu después de su bautismo en el Jordán (cf. Lc 3,21-22). Cirilo de Jerusalén llama a ésta *antitypos* de aquélla [18]. Coinciden con él, entre otros, Teodoro de Mopsuestia, Ps. Dionisio Areopagita y Severo de Antioquía, en Oriente [19]; Hilario de Poitiers y Optato de Milevi, en Occidente. Justifican esta tipología por la función mesiánica a la que en ambos casos da origen la efusión del Espíritu.

Otra corriente prefiere vincular el don del Espíritu que tiene lugar en la confirmación con el misterio de Pentecostés. Encontramos

[14] Cf , por ejemplo, en Oriente, *TDNIC* II, 9 Rahmani 131 *(tuo Spiritu Sancto repleantur)*, el ritual armenio (Winkler 219-221, Renoux 133-135), el ritual bizantino (Goar) el ritual egipcio del s vi (Baumstark *Oriens Christianus* [1901] 1-45), el ritual maronita (Mouhanna 90), el ritual sirio ortodoxo (atribuido a Severo de Antioquía Varghese, *Onctions*, 301), el ritual sirio oriental (atribuido a Icho-yahb III, Raes OS 1 [1956] 246-252), ver el dossier de oraciones analizadas por L Ligier, *La confirmation*, 51-94 En Occidente, el *SvG* (Mohlberg, n 451-452)

[15] Por ejemplo, la del rito bizantino *(sphragis dôreas pneumatos hagiou sello del don del Espíritu Santo)*, sobre todo si se tiene en cuenta el contexto de la oración que le precede inmediatamente, cf L Ligier, o c , 65-73 Las primeras noticias remontan a finales del s iv (¿Asterio de Amasea?) o, por lo menos, al s v (carta a Martyrios), la usan tambien en los ritos copto y etiope La razon que ha movido a Pablo VI, en la Const apost *Divinae consortium naturae*, a adoptar en la liturgia romana la formula bizantina ha sido que esta expresa con mas claridad que la formula que veníamos usando en Occidente que el efecto de este sacramento es *el don del Espiritu Santo* Merecen atención también las *fórmulas* de los ritos armenio y maronita.

[16] 4,16 Funk II,186-189

[17] Para la tradicion siria, cf B Varghese, *Onctions, passim*

[18] Cf *Cat Myst*, III,1 SCH 126,120

[19] Cf tambien Moises Bar Kepha (s. ix), un Ritual armenio también del s ix y Dionisio Bar Salibi († 1171)

ya esta conexión en el *Testamentum DNIC*[20], en Oriente, y en Fausto de Riez[21], en Occidente. Desde el siglo VIII esta tipología ha encontrado eco en la liturgia romana gracias a la oración *Deus, qui Apostolis...* con que se concluye todavía hoy (ver RC 55) el rito de la confirmación. La Escolástica la hizo suya: «Se da el Espíritu Santo en este sacramento... como fue dado a los apóstoles el día de Pentecostés»[22]. A través de santo Tomás entró en el magisterio de la Iglesia[23]. La teología católica contemporánea pone mucho énfasis en esta referencia tipológica, hasta el punto de que son muchos los teólogos que radican en ella la especificidad del sacramento de la confirmación[24].

2. Lo específico del don del Espíritu en la confirmación

¿Los testimonios que hemos repasado nos permiten hablar de una nueva comunicación del Espíritu Santo en la confirmación, distinta de la que ya se diera en el bautismo? Espigamos algunos indicios que nos inducen a responder a la pregunta afirmativamente. Atribuyen a la efusión del Espíritu en la confirmación una plenitud que no se da en el bautismo. También desde este punto de vista la confirmación aparece como plenificación del bautismo[25].

Afirman taxativamente que, a diferencia del bautismo, en la confirmación se confiere la *plenitudo Spiritus sancti*[26]. Santo Tomás

[20] Cf *TDNIC* II,9 RAHMANI 131

[21] Cf *Hom de Pent*, 1 CCL 101,338, ver tambien AGUSTIN, *In Io ev*, 6,10 PL 35,2025B-2026A

[22] STO TOMAS, *STh* III, q 72, a 7 corp, cf tambien *In articulos fidei et sacramenta Ecclesiae,* ed de Parma, vol XVI, 120

[23] Cf CONCILIO DE FLORENCIA DS 1319, *Catech Rom*, p II, c 3, n 14, 18-20, Const apost *Divinae consortium naturae* de Pablo VI, CIC 1302

[24] K RAHNER, a quien siguen muchos autores de nota, desenterrando una opinión sostenida ya en el s IX por RABANO MAURO, mantiene que el bautismo nos pone en comunión con el misterio de la Pascua, la confirmación, en cambio, con el de Pentecostés, entre los dos sacramentos se aseguraría nuestra participación en los dos componentes del unico misterio pascual, el bautismo nos relacionaría con la mision del Hijo, la confirmacion, con la misión del Espiritu Santo RICA 34 da por buena esta especulación Cabria objetar que, dejando aparte su debilisima apoyatura en la tradición, Pascua y Pentecostes pertenecen a dos órdenes diversos la Pascua es misterio personal de Cristo (ultima y definitiva efusión del Espíritu sobre él), Pentecostés, en cambio, es misterio de la Iglesia (efusión del Espíritu sobre los apóstoles, primicias de la Iglesia)

[25] Hay que tener en cuenta también la diferencia de finalidad de ambas efusiones del Espíritu, pero de ello se hablará expresamente más adelante, en este mismo capítulo

[26] Se entiende en terminos relativos Hablando rigurosamente, la *plenitud del Espíritu santo* es un don escatológico, que sólo nos será otorgado en la otra vida.

resume una larga tradición cuando concluye de esta manera «En este sacramento se comunica la plenitud del Espíritu Santo» [27]

La expresión *derramar (ekcheô, effundere)*, que la Biblia emplea para significar la comunicación del Espíritu Santo, les sugiere espontáneamente la imagen de la abundancia y la aplican a la unción crismal

> «La palabra "efusión" significa aquí (Tit 3,5-6) una abundosa comunicacion del Espíritu» [28]
>
> «El Espíritu, que se derrama sobreabundantemente, no se ve oprimido por límites ni encerrado en estrecho espacio que lo frene Fluye sin cesar, rebosa su abundancia, solamente tiene que abrirse nuestro corazon y estar sediento Cuanta fe seamos capaces de presentar, tanta abundancia de gracia recogeremos» [29]

Tanto en las fórmulas litúrgicas como en los escritos de los Padres, el verbo *llenar* es el término que mejor califica la acción del Espíritu en este sacramento por una parte, se espera de él que *llene* al sujeto de sabiduría, ciencia, fuerza, virtudes , por otra parte, se pide a Dios que lo *llene de su Espíritu*

La tradición occidental expresa esta misma idea de una manera más concreta, que se ha convertido casi en una caracteristica típica de la teología de Occidente en el sacramento de la confirmacion se confieren los (siete) dones del Espíritu Santo [30] La idea la encontramos, el a 385, en una carta del papa Siricio, aunque referida a la imposicion de las manos en la reconciliación de los herejes habla de la «invocación del Espíritu septiforme por la imposición de la mano del obispo» [31] El testimonio de san Ambrosio tiene que ver directamente con la imposición de manos posbautismal

> «La perfeccion se alcanza cuando, por las invocaciones del sacerdote, se infunde el Espíritu Santo espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y de virtud, espíritu de conocimiento y de piedad, espíritu de santo temor, que son como las siete virtudes del Espíritu» [32]

[27] *STh* III, q 72, a 2

[28] Dídimo Alejandrino, *De Sp S* 53 SCH 386,194, cf ibid , 52 (192), Cirilo de Jerusalen, *Cat* 17,19 PG 33,992A

[29] Cipriano, *Ad Donatum* 5 BAC 241,110 (aunque no se refiere directamente a la confirmacion, expresa bien como entendera mas adelante la tradicion la actividad del Espíritu Santo en este sacramento)

[30] La mayoria de los teologos piensan que la gracia santificante y los dones del Espíritu Santo se confieren ya inseparablemente en el bautismo

[31] Cf *Ep a Himerio obispo de Tarazona* 1,2 DS 183

[32] *De sacr* 3,2,8 SCH 25bis,96, cf *De Myst* VII 42 ibid , 178

Testimonios parecidos encontramos en otros autores de aquellos tiempos, como Eusebio de Vercelli y Agustín de Hipona [33] Pero lo interesante es que la idea se abrió camino también en la liturgia Leemos en el *OR* XI (del s VIII), n 100 « et dat orationem pontifex super eos, confirmans eos cum invocatione septiformis gratiae Spiritus Sancti» Responde a esta descripción la oración que recoge en este lugar el *SvG* « immitte in eos Spiritum sanctum tuum paraclitum, et da eis Spiritum sapientiae et intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum scientiae et pietatis Adimple eos Spiritu timoris Dei.. » [34] Esta oración se ha mantenido en el rito romano hasta nuestros días (cf RC 51)

Como era de esperar, esta faceta de la teología de la confirmación fue objeto de amplios desarrollos entre los escolásticos, desde los tiempos de Rabano Mauro algunos empezaron a ver en ella la significación específica del *segundo sacramento.* Una vez introducida la distinción entre *gracia, virtudes, dones del Espíritu* y *frutos del Espíritu,* algunos escolásticos, según san Buenaventura, adelantan la teoría de que el bautismo otorga las virtudes, la confirmación, los dones del Espíritu, el sacramento del orden, las bienaventuranzas [35] Los grandes doctores del s XIII, como santo Tomás, se esforzaron en clasificar, sistematizar y profundizar en la doctrina de los dones del Espíritu, mas no se aventuraron por estos otros derroteros

La tradición, apoyándose indudablemente en el simbolismo del número siete, ha querido expresar simplemente que en la confirmación el Espíritu Santo derrama sus dones sobre el confirmado, no ya sin medida como sobre Jesús en el Jordán, pero sí con gran abundancia

La idea se inspira obviamente en Is 11,1-2 En el texto hebreo son en total seis los *dones del Espíritu* (presentados en tres binomios) La traducción de los LXX (y la Vulgata) añade un don más, la *piedad* (que en realidad es una reduplicación del último don, el *temor de Dios),* resultando así el número *místico* de siete [36]

[33] Cf EUSEBIO DE VERCELLI, *De Trin* VII,20 CCL 9,97 AGUSTIN, *Tract in I ep Jo* II PL 25,2004, *Serm* 229M, 2 (= *Guelf* 15) PLS 2,578, *Serm* 248, 5, *Serm* 249, 3

[34] MOHLBERG n 450

[35] Cf *Sent IV* d 7 a 2, q 2 concl Buenaventura comenta que la hipotesis es sugerente, pero falsa, porque las virtudes y los dones no se diferencian esencialmente Mas cerca de nosotros, H SCHELL, a finales del siglo pasado, propuso una teoria parecida el bautismo comunicaria la gracia santificante junto con la inhabitacion de la Trinidad mas las tres virtudes teologales, la confirmacion otorgaria los dones del Espiritu para desarrollar con cierta facilidad la nueva vida recibida en el bautismo Sobre todo esto cf M HAUKE, o c , 322 328

[36] En este punto corresponderia estudiar la *dimension trinitaria* del sacramento de la confirmacion, como se hizo con el bautismo Cf AA VV , *La Santisima Trinidad y la confirmacion* (semanas de Estudios Trinitarios, 27, Salamanca 1993)

III CONFIRMACION Y PLENITUD ESCATOLÓGICA [37]

Aunque en los manuales no se le preste mayor atención, la dimensión escatológica constituye también un capítulo importante de la teología de la confirmación [38] La unción crismal viene a reforzar la orientación escatológica que recibiera la vida del cristiano en el bautismo y que la Eucaristía se encargara de ir alimentándola a lo largo de la existencia Cabia esperar que en un sacramento como el de la confirmación, que aparece tan estrechamente vinculado al Espíritu Santo, este aspecto se presentara con especial relieve

Efectivamente, por una parte, Hch 2,17-21 relaciona directamente el don del Espíritu con los *últimos días* (cf Is 32,15, Ez 36,26-27, Joel 3,1-2) Por otra parte, numerosos pasajes del NT hablan del Espíritu Santo dado en la Iglesia como arras, primicia, promesa o prenda (cf Rom 8,11 23, 2 Cor 5,2-5, Ef 1,13-14, 4,30) El *sello,* identificado con el Espíritu Santo, es impreso en el alma como protección para el último día (Ef 4,30) Semejantes textos, aunque no se refieren explícitamente a nuestro sacramento, sí han influido en la concepción que de el se ha ido haciendo la tradición

La confirmación se confiere con vistas a la vida eterna No puede ser más explícito san Ambrosio

> «Asi es que fuiste sumergido Te presentaste al sacerdote ¿Que te dijo? Dijo "Dios, Padre omnipotente, que te regenero por el agua y el Espiritu y te perdono tus pecados, el mismo te unge para la vida eterna" Toma en cuenta para que fuiste ungido para la vida eterna, dijo» [39]

En el *SvG* el inciso *in vitam aeternam* aparece en la formula de la *consignatio* y en una rúbrica referente a la misma [40] También la fórmula que emplea para la unción posbautismal la Iglesia siria ortodoxa termina con las palabras « es signado para la vida de la eternidad» [41] León Magno llama a la unción *signaculum vitae aeternae* [42] Las fuentes litúrgicas la contemplan como una *vestidura de inmortalidad* [43]

[37] Cf A CECCHINATO, *Celebrare la confermazione* 155 165, 178-179

[38] Hasta el punto de que un teologo protestante, K BURGENER, llama a la confirmacion *Sacramento de los ultimos tiempos* cf M HAUKE, o c , 341

[39] *De sacr* II,VIII,24 SCH 25bis,88

[40] *Signum Christi in vitam aeternam* (MOHLBERG, n 450), *iube eum consignari signo crucis in vitam aeternam* (n 615)

[41] DENZINGER, *Ritus Orientalium* II,278

[42] Cf *Sermo de Nativ* IV,6 PL 54,207B

[43] *Tunicam immortalitatis Missale Gothicum* n 262 MOHLBERG p 67, cf tambien *SvG* n 378

En los libros litúrgicos de distinta procedencia, tanto en las oraciones que acompañan a los diferentes ritos posbautismales como en la bendición del crisma *(myron,* en Oriente), como por lo demás es normal en este tipo de formularios de la eucología mayor, en la parte epiclética, en el *momento escatológico* que casi nunca falta, se pide que en virtud de este sacramento permanezcan los bienes recibidos en el bautismo hasta su fructificación plena en la otra vida. consideran el don del Espíritu como prenda de la consumación final

« ingrediantur in tabernacula aeterna» [44]
« a los que renacieron del agua y del Espíritu el crisma de salvación los haga partícipes de la vida eterna y solidarios *(consortes)* de la gloria celestial» [45]
« que camine en tu luz, que sea hijo de la luz y que camine en ti y llegue hasta ti», « afianzalo en la fe en ti, asegura sus pasos por los caminos de tus mandamientos vivificantes, haz de el un hijo de la luz, para que viva sin reproche bajo el reinado de tu Cristo, hazlo digno de ser tu familiar » «a fin de que (todos) los que son consagrados y ungidos con este (myron) brillen, cuando esten ante ti el dia del juicio, como las estrellas del cielo, en la gloria de tus santos, y reciban las tiendas eternas de los santos, segun tus promesas verídicas, y sean contados entre los primogenitos que estan inscritos en el cielo » [46]
« para que el crisma sea para ellos alegria eterna, gozo sin fin, sello indeleble» [47]

Los escritores eclesiásticos abundan en las mismas ideas

«Este oleo es el comienzo de un camino celestial, la escala que sube al cielo, el arma contra las fuerzas hostiles, el sello infrangible del Rey, el signo que libera del fuego, el protector del creyente y el ahuyentador de los demonios » Santiago de Edesa (s VII-VIII) « el myron tiene la llave del reino del cielo» Antonio de Tagrit (s IX) «El bautizado es sellado con el myron para que se haga terrible a los demonios, como está dicho, en Egipto el exterminador no se acerco a la casa que llevaba el signo de la sangre» Moises Bar Kepha (s IX) [48]

Les sirve de punto de apoyo el simbolismo de la unción, que impregna y se adhiere indisolublemente al sujeto [49], y el del aroma, que nunca abandona [50] *Vestidura de inmortalidad* es un apelativo

[44] *Testamentum DNIC* II, 9
[45] Bendicion del crisma del rito romano *SvG* n 386-388, cf tambien la segunda formula en la liturgia romana actual y RC 40 y 44
[46] Oraciones antes y despues de la crismacion, y consagracion del *myron* en el ritual sirio ortodoxo, cf B VARGHESE, *Onctions* 300 301 y 321
[47] Consagracion del *myron* en el rito sirio ortodoxo DENZINGER, I
[48] Citados en B VARGHESE, *Onctions* p 194-195, 222 y 234
[49] Cf TEODORO DE MOPS , *Hom cat* XIV, 27 TONNEAU 457
[50] Cf *CA* VII, 44,2 FUNK I,450

que las fuentes litúrgicas dan a la unción crismal[51] Según santo Tomas, la presencia del bálsamo en la confección del crisma se debe a que el bálsamo *incorruptionem praestat*[52]

La *impronta (sphragis)* estampada con la unción crismal por el Espíritu Santo se convierte en signo de reconocimiento y de protección, no sólo a lo largo de la vida, sino sobre todo cuando le llegue la hora de presentarse ante el tribunal divino Es tema recurrente en los escritores eclesiásticos y en los documentos litúrgicos[53]

Los escolásticos hicieron suya la doctrina de que la confirmación confiere el derecho a un mayor grado de gracia y bienaventuranza en el cielo, que les llegaba aureolada con el prestigio de Amalario de Metz[54] «Los niños confirmados que mueren alcanzan mayor gloria, de la misma manera que aquí obtienen mayor gracia»[55] Fue un argumento más para recomendar que se aprovechara la primera visita del obispo para presentarle los niños para su confirmación[56]

> «Si un cristiano esta en peligro de muerte, cualquier presbitero debe darle la Confirmacion (cf CDC, can 883,3) En efecto, la Iglesia quiere que ninguno de sus hijos, incluso en la mas tierna edad, salga de este mundo sin haber sido perfeccionado por el Espiritu Santo con el don de la plenitud de Cristo» (CIC 1314)

El sacramento de la confirmación viene, pues, a consolidar la confianza *(parrèsía)* del cristiano y su esperanza en la resurrección gloriosa

[51] Cf *SvG* n 378 MOHLBERG

[52] *STh* III, q 72, a 2c

[53] Cf CIPRIANO, *Ad Demetr* 27 BAC 241,290-291, *Eucologio de Serapion* 4, 16 FUNK, II, 186-189, Rito bizantino, 2 ª oracion de consagracion del crisma, « a fin de que (todos) los que son consagrados y ungidos con este (myron) se hagan terribles e inaferrables para los enemigos » Rito sirio ortodoxo, consagracion del *myron* VARGHESE, *Onctions* 321 Es claro que se inspiran en Ez 9,4-6 y Ap 7,2-4, y a veces en la tipologia de la sangre del cordero pascual

[54] Cf *Liber off* 1,27,7 y 15 ST 139,141 y 144

[55] STO TOMAS, *STh* III, q 8 ad 4 En cambio, el Doctor Angelico no hizo suya la opinion de Fausto de Riez (a quien cita como papa Melquiades en el mismo articulo como obj 4) segun la cual «aquel que llega inmaculado a la muerte despues de haber recuperado la inocencia, queda confirmado por la muerte, pues ya no puede pecar despues de muerto» *Hom de Pent* 2 CCL 101,339

[56] Cf , p e , R PULLUS, *Sententiarum libri octo* IV, q 28, m 5, a 1 PL 186,847AB Asi se ha venido manteniendo, por ejemplo, en España, practicamente hasta nuestros dias

IV CONFIRMACION Y COMUNIDAD MESIANICA

La dimensión eclesial es también importante para una cabal comprensión del misterio del sacramento de la confirmación Presenta dos vertientes en relación con la Iglesia misma en cuanto tal, en su conjunto, y en relación con los individuos que son confirmados.

1 La confirmación, celebración de la Iglesia

Como toda acción litúrgico-sacramental, la confirmación es también, ante todo y sobre todo, «celebración de la Iglesia..., pertenece a todo el Cuerpo de la Iglesia, influye en él y lo manifiesta» (SC 26).

A nivel de celebracion, como sujeto integral de la misma aparece la comunidad local, presidida por el obispo a quien asisten los presbíteros y otros ministros, los padres y padrinos de los confirmandos y los fieles de la comunidad (cf RC 3-8 «Funciones y ministerios en la celebración de la Confirmación») Resulta así, ya a este nivel, una de las *principales manifestaciones de la Iglesia* (cf SC 40)

Pero la celebración del sacramento de la confirmación es también acontecimiento eclesial al nivel profundo del misterio es la autorrealizacion de la Iglesia como organismo de salvación animado por la presencia y actividad del Espíritu Severo de Antioquía se imagina la unción crismal como la unción nupcial con que Cristo impregna de su aroma a su Esposa [57] «Toda la Iglesia queda consagrada con la uncion del crisma por la imposición de las manos», dice un texto catequético del s X [58] La Iglesia se va construyendo, creciendo, estructurando en la medida en que sus miembros, por el sacramento de la confirmación, se van integrando más plenamente en su organismo Este sacramento representa, en manos del Espíritu, un instrumento privilegiado para llevar a cabo su misión de «hacer progresar a todo el cuerpo de la Iglesia en la unidad y santidad» (RC 26) Para la Iglesia misma significa un momento clave de su crecimiento

La celebración del sacramento de la confirmación es, pues, epifanía y autorrealización de la Iglesia en su dimensión pneumatológica y pentecostal, como lo fuera ya para ella el acontecimiento de Pentecostés y lo había sido para Jesús su Bautismo en el Jordán

[57] Cf *Himno* 61 PO 6/1, 105

[58] *Sermo generalis de confectione chrismatis* M ANDRIEU, *Ordines Romani* II, 238, « por medio del sacramento del crisma haces crecer a tu Iglesia » segunda plegaria de consagracion del crisma en el rito romano actual

2. La confirmación, incorporación más perfecta a la Iglesia

«El sacramento de la confirmación los une [a los creyentes] más perfectamente *(perfectius vinculantur)* a la Iglesia» (LG 11); «...pone de manifiesto el vínculo más estrecho *(arctius vinculum)* con que lo une a la Iglesia» (RC 7); «... ha confirmado hoy como miembros más perfectos del pueblo de Dios» (RC 35 y 36): son expresiones autorizadas de la segunda vertiente de la dimensión eclesial de la confirmación.

Interesa hacer notar aquí que la exégesis actual interpreta el episodio narrado en Hch 8,14-18 (sea cual fuere, exegéticamente, su relación con nuestro sacramento) como signo de la preocupación de asegurar la vinculación de la primera comunidad cristiana que nacía fuera de Judea con la Iglesia madre de Jerusalén.

El ministerio del obispo, que en este sacramento adquiere singular relieve (aunque no sea la realidad esencial del sacramento ni constituya un argumento teológico mayor, como pretenden algunos [59]), no carece de significación teológica, que merece ser subrayada. El es el *ministro originario* del sacramento de la confirmación [60]. Como jefe y máximo representante de la Iglesia local, a él le ha sido confiado especialmente el *ministerium unitatis*. Él en persona es signo de la comunión eclesial tanto en el seno de la Iglesia local como en relación con la Iglesia universal. «La recepción del Espíritu Santo por el ministerio del obispo pone de manifiesto el vínculo más estrecho que une a los confirmados a la Iglesia» (RC 7; cf. CIC 1313). El obispo sale garante de la autenticidad del testimonio que dará el confirmado.

Como sacramento de iniciación que es, la confirmación continúa el proceso de iniciar más profundamente al misterio y a la vida de la Iglesia. El confirmado adquiere un nuevo estatuto social en la comunidad cristiana, una más fuerte caracterización como miembro de la Iglesia.

Como mayor de edad en la comunidad eclesial, se compromete a emplearse más a fondo y a corresponsabilizarse en el crecimiento

[59] Para convencerse, basta mirar a la disciplina vigente en las Iglesias orientales y a las excepciones a la regla general que se han observado y se siguen observando legítimamente en Occidente.

[60] Porque la expresión utilizada por Trento, *ministro ordinario* (DS 1630; cf. también el can.782 del CDC de 1917), no reflejaba la disciplina vigente en Oriente ni muchas de las excepciones legítimamente en uso en Occidente, LG 26 prefirió llamar al obispo *ministro originario* del sacramento de la confirmación (terminología adoptada por RC 7 y CIC 1312; no así por CDC 882, suponemos que por referirse éste sólo al rito latino).

del cuerpo de Cristo [61]. El sacramento le capacita también para participar, con un título nuevo, pública y oficialmente en las tareas mesiánicas que incumben a la Iglesia (pero de esto se hablará en el apartado siguiente).

[61] «Los apóstoles se llenaron del Espíritu Santo como doctores de la fe; los demás fieles, por su parte, como operarios en lo que se refiere a la edificación de los fieles»: TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q.72, a.1 ad 1. «... se fortalecen con su poder... para edificar su cuerpo en la fe y en la caridad»: RC 2.

CAPÍTULO XI
LA GRACIA DE LA CONFIRMACIÓN

BIBLIOGRAFÍA

BOROBIO, D., *Iniciación*, 498-505; CECCHINATO, A., *Celebrare la confermazione*, 257-273; DOS SANTOS MARTO, A. A., *Confirmação, sacramento do testemunho:* Theologia (Braga) 105-120; FUSTER, S., *El carácter de la Confirmación y la participación de los fieles en el sacrificio eucarístico:* TE 4 (1960) 7-57; HAUKE, M., *Firmung*, 297-311; INIESTA, A., «El testimonio cristiano (confirmados para ser testigos)», en AA.VV., *El sacramento del Espíritu*, 87-106; LA VERDIÈRE, E., *Le caractère de la confirmation: une participation au sacerdoce prophétique du Christ:* Parole et Pain 1 (1964) 216-230; LEAL DUQUE, I., *La naturaleza del carácter sacramental reflejada en los documentos del Concilio Vaticano II. Sacramento de la Confirmación* (Madrid 1970); LOURDUSAMY, S., *Dimensión misionera del Bautismo y de la Confirmación:* Concilium 16 (1984) 159-172; PANCHERI, F. S., *Cresima*, 9-95, 177-288; PEDROSA, V. M., *Confirmación y misión:* Teología y Catequesis 21 (1987) 47-75; ZARDONI, S., «Il carattere della Cresima all'interno di una possibile teologia sul carattere sacramentale», en AA.VV., *Il sacramento della Confermazione* (Bolonia 1983) 171-198.

De la *res et sacramentum* de la confirmación pasamos ahora a la *res sacramenti:* de la contemplación del acontecimiento salvífico a la consideración de sus efectos sobre el sujeto que lo vive en el sacramento. Es decir, vamos a describir la gracia del sacramento de la confirmación.

La tarea presenta sus dificultades, debido a la variedad, dispersión e incluso, a veces, a la ambigüedad que detectamos en las interpretaciones de las distintas tradiciones teológicas [1]. Había que contar *a priori* con ello, habida cuenta de la multiformidad que reviste siempre la acción del Espíritu (cf. Sb 7,2; 1 Cor 12,4). Santo Tomás era consciente de esta multiplicidad de efectos (y consecuente multiplicidad de interpretaciones posibles) y la atribuía precisamente al protagonismo del Espíritu en este sacramento [2].

Estos efectos guardan relación estrecha con los efectos producidos por el bautismo: vienen a *confirmarlos, acrecentarlos* y *perfec-*

[1] Cf. BASTIAN, R., *The Effects of Confirmation in Recent Catholic Thought* (Roma 1962); GILLIS, I. R., *The Effect of the Sacrament of Confirmation* (Washington DC 1940).

[2] Cf. *STh* III, q.72, a.2 ad 2; cf. también *Cat. Rom.*, II,3,7.

cionarlos. Un primer grupo *afecta a la persona misma* del confirmado; el segundo *dice relación a la comunidad entera en la que vive* [3].

La tradición se ha valido de unos términos muy significativos y de otros medios lingüísticos para definir esta relación entre los efectos de la confirmación y los del bautismo.

I. ROBUSTECIMIENTO DE LA GRACIA BAUTISMAL

El verbo *confirmare* dio origen al nombre más común con el que se designa este sacramento en Occidente. Lo emplea ya a propósito de los ritos posbautismales en su relación con el bautismo San Ambrosio [4]. El sustantivo *confirmatio* como término técnico para designar el rito posbautismal aparece por vez primera en el concilio de Orange (a.442) [5]. En la homilía de Pentecostés de Fausto de Riez, que tanto influiría en la teología medieval de la confirmación, el término se convierte prácticamente en pieza clave para interpretar la naturaleza de este sacramento. Aunque en ocasiones puede tener un sentido meramente ritual y referirse al rito que pone fin a una celebración, aplicado a la confirmación tiene generalmente un sentido teológico.

Teniendo en cuenta cómo la ha ido interpretando a lo largo de toda la tradición, podemos decir en síntesis que, ante todo, la función de la confirmación es simplemente asegurar la permanencia de las estructuras y dones otorgados en el bautismo; *conferir profundidad a la gracia bautismal* (CEC 1303). La expresión parece guardar cierto parentesco con la *sphragis:* el sacramento es como el sello que cierra herméticamente la vasija para que no se evaporen las *esencias* del bautismo; como una ayuda suplementaria para que el cristiano cumpla la primera exigencia del bautismo, que es la de conservarlo.

Pero el término parece sugerir, además, la idea de que estos ritos vienen a convalidar, ratificar y autentificar *(sellar)* el bautismo recibido. Cirilo de Jerusalén emplea en este contexto el verbo *epalètheuô* (autentificar) [6] y en el *OR* XI (de mediados del s. VII) una rúbrica recomienda «no descuidar (los ritos de la confirmación) en

[3] Cf. STO. TOMAS, *STh* III, q.65, a.1c.

[4] Cf. *De myst.* VII,42: SCH 25bis,178; ver también *OR* XI, n.100 y 102: M. ANDRIEU, vol.II,446.

[5] Can.2: CCL 148,78: *in baptismate.. in confirmatione.* En las *Const. Apost.* III, 17, 1 encontramos una expresión análoga: «El "myron" es confirmación *(bebaiôsis)* de la confesión»: FUNK I, 211 (aquí *confesión de fe* es, probablemente, sinónimo de bautismo, *sacramento de la fe;* cf. N. BUX, *L'unzione del Myron: Bebaiôsis tês homologías:* Nicolaus 8 (1980) 329-335.

[6] Cf. *Cat. myst.,* III,5: SCH 126,138.

absoluto, porque así es como todo bautismo legítimo queda confirmado con el nombre de cristiano» [7].

Está luego la idea del *robur* como efecto de este sacramento, que cobrará mucha fuerza en la Edad Media. Sin renunciar a la idea de que ya el bautismo confiere la fuerza necesaria para librar y ganar las batallas de la vida cristiana (tal es el simbolismo atribuido a la unción prebautismal), el simbolismo de la imposición de la mano (la mano, sede y signo de la fuerza) y de la nueva unción con el crisma lleva a considerar la confirmación de manera particular como el sacramento de la fortaleza cristiana. Sin caer en ninguna contradicción, en la lógica de la confirmación como *reforzamiento* del bautismo, tanto en Oriente como en Occidente hubo un trasvase de simbolismo: el don de la fuerza, que originariamente se había asociado con la unción prebautismal, se atribuye ahora a la unción crismal.

> «Que la unción sea como un escudo de fuerza con el que pueda extinguir todos los ardientes dardos del maligno» [8].
>
> «In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum roboramur ad pugnam» [9].

No se descarta que el término *confirmación* quiera expresar la idea de que la gracia de la confirmación ayudará además al creyente a hacer la experiencia personal y a profundizar en la realidad salvífica instalada por el bautismo: algo que está muy en consonancia con las actividades que la Escritura y la tradición atribuyen al Espíritu [10].

II. PERFECCIONAMIENTO DE LA GRACIA BAUTISMAL

a) Otro vocablo utilizado frecuentemente por la tradición para significar lo que la confirmación hace respecto del bautismo es *perficere/perfectio (teleiô/teleiôsis)*. Aquí es más aparente la idea de que el *segundo sacramento* aporta un *complemento* al primero. Ya san Cipriano, en el s. III, comentando Hch 8,14-17, que relaciona explí-

[7] *OR* XI,102: ANDRIEU, II,446.

[8] Fórmula de unción posbautismal en el ritual armenio: WINKLER 225. Cf. también CIRILO DE JERUSALEN, *Cat. myst.* III,4: SCH 126,126; SEVERO DE ANTIOQUIA, *Hom.* 82 y 85: PO 23, 36-37; MOISES BAR KEPHA (s. IX), *Tratado sobre el myron,* c.44 y 50: B. VARGHESE, *Onctions* 241 y 242.

[9] FAUSTO DE RIEZ, *Hom. de Pent.,* 2: CCL 101,339. «Datur Spiritus Sanctus ad robur spiritualis pugnae»: STO. TOMÁS, *STh* III, q.72, a.2c.; cf. a.1 ad 4. En Occidente la idea del *robur* se convirtió en doctrina común de los teólogos.

[10] Sin entrar aquí en mayores disquisiciones, tomamos constancia de la puntualización que hace, por ejemplo, ALEJANDRO DE HALES: «No se afirma que por el sacramento de la confirmación se confirma la gracia bautismal, sino el hombre bautizado; la confirmación es de la persona, no de la gracia»: *STh,* p.IV, q.26, m.1, a.1.

citamente con la imposición de manos posbautismal, dice que los apóstoles *suplieron lo que faltaba* al bautismo conferido por Felipe [11]. La idea quedó plasmada en el conocido aforismo *Confirmatione baptismus perficitur,* que circuló ampliamente por Oriente y Occidente [12]. En Occidente, el concilio de Elvira (cánones 38 y 77) emplea por dos veces el verbo *perficere* [13] y san Ambrosio llama *perfectio,* sin más, a los ritos posbautismales:

> «Después viene el signo espiritual..., porque después de la piscina sólo queda que se realice la perfección *(perfectio)* ésta se alcanza cuando, por las invocaciones del sacerdote, se infunde el Espíritu Santo...» [14].

En cambio, los africanos Cipriano y Agustín usan el verbo *consummare* [15] para significar la misma idea. Este lenguaje, a través de la Edad Media, ha llegado hasta nosotros [16].

Entre los orientales, Teodoro de Mopsuestia habla ya de los ritos posbautismales como de un *complemento* [17]. Ps. Dionisio Areopagi-

[11] Cf *Ep* 73,9,1-2 BAC 241,679, BM 193 «Esto mismo se practica ahora entre nosotros los que son bautizados en la Iglesia son presentados a los obispos de la Iglesia para conferirles el Espíritu Santo por la oración y la imposicion de las manos y completar su iniciacion con el sello del Señor *(signaculo dominico consummentur)* La misma expresión *(quod ibi defuit)* aparecerá más tarde en la pluma de LEON MAGNO *(Ep* 166,2 PL 54,1194), hablando de la reconciliación de los herejes

[12] Cf J B UMBERG, *Confirmatione baptismus perficitur* EThL 1 (1924) 505-517, M MAGRASSI, *«Confirmatione Baptismus perficitur» Dalla «perfectio» dei Padri alla «aetas perfecta» di san Tommaso* RL 54 (1967) 429-444

[13] Cf CONCILIO DE ELVIRA, c 38 y 77 BM 213

[14] AMBROSIO, *Sacr* II, 8 SCH 25bis,64 Es curioso que la versión de la homilía de Pentecostés de Fausto de Riez, que en la Edad Media circuló como carta del supuesto papa Melquiades, le añade este inciso *(confirmatio) ad baptismi perfectionem pertineat* MANSI, II, 430D La carta del papa Fabian, que pertenece al mismo bloque de escritos apocrifos que la anterior, afirma tambien que *(baptismus) sancti chrismatis unctione perficitur atque confirmatur* MANSI I, 775E

[15] Cf CIPRIANO, *Ep* 73,9,1-2 BAC 241, 679, AGUSTIN, *Serm* 269 Cf también *De rebapt* 1. BM 201 (aunque directamente se refiere a la reconciliacion de los herejes) El *tou sphragisthenai* de la carta de Cornelio a Fabio Rufino lo traduce por «signaculo chrismatis *consummatus est»* Encontró un eco lejano en STO TOMAS, *STh* III, q 72, a 11c *Hoc autem confirmationis sacramentum est quasi ultima consummatio sacramenti baptismi* INOCENCIO I describe con el verbo *consummare* la imposición de manos de los apóstoles en Hch 8,14-17 *Ep* 17,5 MANSI 3,1061 B BOTTE piensa que *consummare,* en este contexto, significa *santificar* y no *consumar* o *completar Consummare* ALMA 12 (1937) 43-45

[16] STO TOMAS afirma que el cristiano que muere sin confirmación adolece de cierto *detrimentum perfectionis STh* III, q 72, a 8 ad 4 PABLO VI, por su parte, en la Const apost *Divinae consortium naturae,* enseña que el don del Espíritu Santo en este sacramento *esta destinado a completar (complere)* la gracia del bautismo Cf también *CEC* 1288-1289

[17] Cf. *Hom* XIV,19 TONNEAU 443.

ta, que consagra un capítulo de su *Ecclesiastica Hierarchia* a la consagración del *myron,* dice que la unción crismal es *perfectiva (teleiôtikè)* [18]. Esta idea la veremos expresada de mil maneras en los documentos litúrgicos y en los escritores orientales [19]. En el mundo sirio el sustantivo *shumloyo (complemento)* se convirtió en el nombre más común de nuestro sacramento [20].

Esta persuasión tan universal seguramente tiene que ver con la atribución que de las *acciones perfectivas* se hace desde antiguo de manera particular al Espíritu Santo, tanto en el seno de la Trinidad como en las obras *ad extra* [21].

Según lo dicho, la confirmación hace del bautizado un *cristiano perfecto* [22]. «Sin la confirmación la iniciación cristiana queda incompleta» (CIC 1306).

b) En este sentido los documentos romanos recientes emplean también la palabra *plenitud:* «... la misión de llevar a plenitud la consagración bautismal por medio del don del Espíritu» (RC 26); «la recepción de este sacramento es necesaria para la plenitud de la gracia bautismal» (CIC 1285); «la confirmación es la plenitud del bautismo» (CIC 1304).

Desde muy antiguo la tradición viene relacionando con el sacramento de la confirmación la idea de la *plenitud* (sigue implícita, pero clara, la comparación con el bautismo). Es sobre todo la plenitud del Espíritu Santo la que confiere la confirmación (cf. *supra),* pero entre sus efectos se menciona también la plenitud de la gracia. San Cipriano afirma que «sólo pueden santificarse y ser hijos de Dios en pleni-

[18] Cf *EH* 2,3,2, 4,3,11 PG 3,404C y 484C

[19] *El sello de la perfección* (SEVERO DE ANTIOQUIA s VI), «sin *myron* el bautismo no es completo» (JUAN DE TELLA s VI), *perfeccionar el bautismo* (Actas del martirio de Abdul-Masih de Sindjar s VII), *la perfección del bautismo espiritual* (JUAN I PATRIARCA DE ANTIOQUIA s VII), *la consumación perfecta* (TIMOTEO II, patriarca nestoriano s IX), comparando con el bautismo, «la eucaristía y la consagración del myron poseen un solo efecto la perfección y el acabamiento» (JUAN DE DARA s IX), *la coronación de nuestra regeneración por el agua y el Espíritu* (ANTONIO DE TAGRIT s IX), *el cumplimiento y la perfección de estos dones divinos* (DIONISIO BAR SALIBI s XII) Al lector no le sera difícil contrastar las referencias que damos en el texto y encontrar algunas más en B VARGHESE, o c , *passim*

[20] Cf L LIGIER, *Confirmation,* 243, n 10

[21] Cf BASILIO, *De Sp S*, IX,23 SCH 17,146 y 147, Ps DIONISIO AREOPAGITA, *EH, passim*

[22] Cf CIRILO DE JERUSALEN, *Cat myst* III,5 SCH 126,128, TEODORETO DE CIRO, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos,* 137 PG 6,1389D, AGUSTIN, *Enar in Ps* 26,2,2 CCL 38,154-155 En el ritual sirio oriental, la fórmula de la *consignatio* que sigue a la imposición de manos dice «N. ha sido bautizado y hecho perfecto en el nombre del Padre ». Ver tambien las Actas del martirio de Abdul-Masih de Sindjar (cf L LIGIER, *Confirmation,* 195-199), STO TOMAS, *STh* III, q 72, a 11c *(ut pleni christiani inveniantur)*

tud *(plene)* quienes nacen por ambos sacramentos»[23]. La formula de la consagracion del crisma, en el rito romano, llama al crisma *sacramento de la plenitud de la vida cristiana* Tomás de Aquino, por su parte, define nuestro sacramento como *el sacramento de la plenitud de gracia,* que nos configura con Cristo, *el lleno de gracia y verdad*[24]

c) La idea de *augmentum* es empleada también en Occidente para significar el tipo de relación que la confirmación guarda con el bautismo La encontramos en el s v por vez primera, expresada de forma lapidaria en la famosa homilía de Fausto de Riez «El Espíritu Santo en el bautismo otorga la plenitud para la inocencia, en la confirmacion concede aumento para la gracia *(in confirmatione augmentum praestat ad gratiam)»*[25] Amalario de Metz, en el s IX, lo entenderá como un *aumento de gloria* para la otra vida[26] En cambio, santo Tomás hará amplio uso de este concepto en la línea apuntada en la homilía y apoyándose abiertamente en ella[27] De los escolásticos la idea pasará a los documentos del magisterio la encontramos en Inocencio III (DS 785) y en el *Decretum pro Armenis* (DS 1311), en ambos casos curiosamente asociada a *robur*

Esta concepcion ha recibido duras críticas de parte de G Dix y L Bouyer, entre otros, por juzgarla contraria a la tradicion patrística y principal causante de la disociación ocurrida en Occidente entre bautismo y confirmación Tenemos que decir, por nuestra parte, que, a tenor de los testimonios que hemos aducido, nos parece que se acopla perfectamente con los otros conceptos que circularon por la misma época y con idéntico propósito y que, ellos ciertamente sí, hundían sus raíces en el tiempo de los Padres, nos referimos a los conceptos de *perfeccionamiento, robustecimiento, crecimiento*

d) Otra forma de expresar esta relación perfectiva de la confirmación respecto del bautismo es el empleo de los *comparativos* «En este sacramento alcanzará el penitente un perdón más pleno del

[23] *Ep* 72,1,2 BAC 241,670

[24] Cf *STh* III, q 72, a 1 ad 2 a 2 ad 4 Cf Simeon el Nuevo Teologo (s xi), *Centurias* 3,45 SCH 51,93 (aunque no es seguro que se refiera al sacramento de la confirmacion)

[25] *Hom de Pent* 2 CCL 101,339 Poco antes habia dicho «No debemos de recibir tanto del bautismo, si necesitamos que despues de bautizados se nos añada algo nuevo *(si post fontem adiectione novi generis indigemus)»* (338)

[26] Cf *Liber officialis* J M Hanssens, *Amalarii opera liturgica omnia* vol II (ST 139, Roma 1949) 41

[27] Cf *STh* III, q 72, a 5c *(quoddam spirituale augmentum promovens hominem ad spiritualem aetatem perfectam)* ibid , a 7 ad 2 *(ad augmentum et firmitatem iustitiae)* ibid , ad 3 *[quae prius inerat (gratia) augetur],* ibid , a 8 ob 2 *(augetur aliquis spiritualiter in vitam perfectam)* ibid , a 11 ad 2 *(quoddam spirituale augmentum de esse imperfecto ad esse perfectum)*

pecado»[28] «Se configura más perfectamente con Cristo» (RC 2) «Se vincula más perfectamente a la Iglesia» (LG 11)

e) Por último, para expresar esta relacion se ha hecho clasica en Occidente, desde santo Tomás de Aquino, una analogía que se inspira en las *edades de la vida* la confirmación es al bautismo lo que la edad adulta a la infancia[29] La analogía misma la encontramos ya en autores del s II y IV Ireneo, comentando precisamente la imposición de manos de los apóstoles en Hch 8,9-17, compara la acción perfectiva del Espíritu en esta ocasión con la accion de un alimento sólido que *nutre y hace crecer*[30] Ambrosio, por su parte, dice que sin el Espíritu estábamos condenados a permanecer siempre niños, la venida del Espíritu será para hacer de los niños unos seres más fuertes, a saber, por el crecimiento de la edad espiritual *(qui faceret ex parvulis fortiores, incremento videlicet spiritalis aetatis)*[31] A finales del s V, la analogia reaparece, con igual claridad y referida precisamente a nuestros sacramentos, en la carta de Juan Diácono a Senario[32] La analogia se impondrá en la teología occidental por la autoridad de Tomas de Aquino, que hizo amplio uso de ella

> «En nuestra vida corporal es una perfeccion particular alcanzar la edad adulta y ser capaz de realizar las acciones que corresponden a esa edad, segun aquello de san Pablo "Al hacerme hombre, deje todas las cosas de niño" (1 Cor 13,11) Asi conviene que al movimiento de la generacion que da la vida se agregue el del crecimiento que conduce a la edad perfecta Asi pues, el hombre recibe tambien la vida espiritual por el bautismo, que es nuevo nacimiento espiritual En cambio, en la confirmacion recibe algo asi como cierta edad perfecta de la vida espiritual *(quasi quandam aetatem perfectam vitae spiritualis)*»[33]

Se trata obviamente de «edad adulta *espiritual*», que no es el resultado de un proceso corporal y psicológico, sino gracia y efecto del sacramento, tiene que ver con el grado de unión y configuración

[28] STO TOMAS, *STh* III, q 72, a 7 ad 2

[29] Cf E CATAZZO, *La confermazione sacramento della maturita* Palestra del Clero 40 (1961) 781-787, P FRANSEN, *La confirmacion sacramento de la madurez cristiana* Orbis Catholicus 2 (1959) 412-441, D GRASSO, *La cresima sacramento della maturita* RCI 55 (1974) 550-554, R MARLE, *La confirmation Devenir adulte dans la foi* (Paris 1990), J SCHARFENBERG, *Madurez humana y simbolos cristianos* Concilium 14/132 (1978) 182-195

[30] Cf *AH* IV,38,1-3 SCH 100/2,947-949

[31] *De Sp S* III,14,99 CSEL 79,192

[32] Cf *Ep ad Senarium* PL 59,406D-408A

[33] *STh* III, q 72, a 1c, a 2c, a 5c, cf *Compendium theologiae* 613 Ver J LATREILLE, *L adult chretien ou l effet de confirmation chez saint Thomas d Aquin* RTh 57 (1957) 5 28, 58 (1958) 214-243

con Cristo y de participación de las gracias y fuerzas del Espíritu [34]. Hay que separar, pues, netamente el aspecto sacramental de los aspectos psicológico, social y jurídico.

> «Si a veces se habla de la Confirmación como del "sacramento de la madurez cristiana", es preciso, sin embargo, no confundir la edad adulta de la fe con la edad adulta del crecimiento natural, ni olvidar que la gracia bautismal es una gracia de elección gratuita e inmerecida que no necesita una "ratificación" para hacerse efectiva. Santo Tomás lo recuerda: "La edad del cuerpo no constituye un prejuicio para el alma. Así, incluso en la infancia, el hombre puede recibir la perfección de la edad espiritual de que habla la Sabiduría (4,8)" *(STh* III, q.72, a.8 ad 2)» (CIC 1308).

Una versión afín a esta que acabamos de describir, pero que no coincide con ella exactamente, nos llega de un autor oriental del s. XIV, que goza de la alta distinción de haber sido citado por el concilio Vaticano II como autoridad precisamente en materia de confirmación (LG 11), Nicolás Cabasilas. Inspirándose en Hch 17,28, concibe la relación entre los tres sacramentos de la siguiente manera: El bautismo encuentra muertos y les confiere la vida (el ser, la existencia) en Cristo. La unción con el *myron* a los así nacidos los hace perfectos y les comunica una *energeia* que les permite moverse y actuar. La Eucaristía nutre y conserva esa vida y esa salud [35].

Queda así suficientemente documentado el pleno acuerdo de las dos tradiciones, oriental y occidental, en un punto que metodológicamente es clave para la teología de la confirmación: la relación ontológica existente entre el bautismo y la confirmación, y la acción perfectiva del segundo respecto del primero y la alta estima de este sacramento. Las ideas de los orientales sobre el *myron* no son tributarias, en absoluto, de las especulaciones de los occidentales sobre la confirmación y las desarrollaron aun cuando entre ellos no se dio la disociación ritual que se dio en Occidente.

Todo lo que llevamos dicho en este apartado nada dice en descrédito de la gracia bautismal, que, en su orden, es perfecta y proporciona todo lo necesario. Precisamente, entre los nombres que los

[34] SANTO TOMAS habla, por ejemplo, de *spiritualiter provectorum* (cf. *STh* III, q.72, a.5 ad 1). Sus ideas, por tanto, nada tienen que ver con el *sacramento de la adolescencia* en que algunos, en nuestros días, sin ningún apoyo en la tradición, quieren convertir el sacramento de la confirmación: un sacramento para la edad juvenil.

[35] Cf. *De vita in Christo,* I,19: SCH 355,94. Consultar BOBRINSKOY, B., *Onction chrismale et vie en Christ chez Nicolas Cabasilas:* Irénikon 32 (1959 8-22; HAUKE, M., *Firmung,* 173-174: NORET, J., *La confirmation selon Nicolas Kabasilas:* LMD 168 (1986) 33-46; ZERNDL, J., *Theologie der Firmung,* 225-234.

Santos Padres dan al bautismo está el de *to teleion (lo perfecto, la perfección)*. Pero eso no quita para que también la gracia bautismal, como toda gracia otorgada *in statu viae,* sea una gracia *germinal* y nos llegue con vocación de crecimiento. La dinámica propia de la gracia bautismal está exigiendo su prolongación y desarrollo mediante nuevas ayudas; la primera de ellas, la de la confirmación.

III. FORTALECIMIENTO PARA LA MISIÓN

La gracia de la confirmación tiene una segunda vertiente que afecta al individuo, pero con vistas a los demás. Precisamente la *plena madurez* que otorga este sacramento es un valor social: es propio del adulto salir de sí mismo y participar personalmente, como trabajador, en la vida y edificación de la comunidad a la que pertenece; está capacitado para actuar *in alios* e interesarse *in salutem aliorum* [36]. Mediante una nueva y más plena infusión del Espíritu, al recibir una nueva misión, el confirmado se siente capacitado por *la fuerza de lo alto* para cumplir las tareas que le son encomendadas. La confirmación es una nueva *deputatio* y consagración para la misión, pero al mismo tiempo es también capacitación para cumplirla (estos aspectos ontológicos son prioritarios respecto de los aspectos éticos) [37]; en ellos se apoya la seguridad *(parrèsía)* del confirmado de poder estar a la altura de su misión.

La razón profunda de esta habilitación está en la mayor configuración con Cristo y mayor vinculación con la Iglesia que comporta este sacramento, que nos hace partícipes de la unción que ambos —Cristo y la Iglesia— recibieron para el cumplimiento de su misión. La tradición ha visto un claro paralelismo entre la unción de Jesús en el Jordán y la unción de la Iglesia en Pentecostés y ambas las ha relacionado con la confirmación. Las fuentes, sin contradecirse, unas veces atribuyen a Cristo y otras al Espíritu la autoría de esta investidura. Pero, además, el papel que representa el obispo en la celebración de este sacramento permite a la tradición reconocer el protagonismo que corresponde también a la Iglesia en ella.

Al querer precisar un poco esa misión para la que recibe capacitación el confirmado, comprobamos que los documentos más anti-

[36] «... incipit iam communicare actiones suas ad alios; antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit»: STO. TOMAS, *STh* III, q.72, a.2c; cf. también *In IV Sent.,* d.7, q.1, a.2 sol.2.

[37] La crismación guarda cierta analogía con la ordenación de los ministros pastorales: en ambos casos los ungidos se convierten en imágenes de Cristo Sacerdote, Rey y Profeta, y hacen presente su acción medianera en la Iglesia y en el mundo; se convierten en servidores del proyecto salvífico y actores de la historia de la salvación.

guos emplean un lenguaje más bien genérico. En la TA de Hipólito, el obispo, en su oración al imponer las manos sobre los bautizados, pide «...*ut tibi serviant* secundum voluntatem tuam» [38]. El *Testamentum DNIC,* que reproduce casi exactamente la oración de la TA, en la fórmula misma de la unción añade además: «... para que seas operario de fe perfecta e instrumento del agrado de Dios» [39]. Toda la variedad de funciones que posteriormente se adscribirán al confirmado caben bajo el denominador común de *servicio* (algo análogo a cuanto ocurre con las funciones de los ministros ordenados). La tipología se mantiene en la misma amplitud de miras: relaciona la unción crismal con la unción de sacerdotes, reyes y profetas. Esta primera reflexión nos debiera hacer cautos ante la tentación de reducirlo todo, cuando hablamos del sacramento de la confirmación y del carácter que imprime, a la función profética o de testimonio (o a la sacerdotal, como lo hicieran los escolásticos).

Se supone que el confirmado presta su *servicio* desde la nueva situación en que lo ha colocado la confirmación dentro del organismo eclesial. Porque este sacramento es como una vocación constitutiva (y no simplemente funcional), una especie de ordenación (en el sentido etimológico de la palabra: situar a uno en el *orden* que le corresponde), como una investidura o encomienda oficial por parte de la Iglesia. La crismación, símbolo de esta investidura, se presenta como una consagración [40]. Capacita para representar a la Iglesia misionera y apostólica, y actuar *quasi ex officio,* que dice santo Tomás [41]; para poder actuar *en Iglesia,* solidariamente con los demás miembros activos de la Iglesia, con una solidaridad que ha alcanzado mayor grado de solidez gracias al nuevo sacramento [42]. La tarea a la que es llamado es tarea comunitaria, obra de todo el pueblo de Dios.

[38] *TA* 21 BOTTE 52 No hay razón para entender este *servicio* como *servicio litúrgico* exclusivamente El mismo autor, líneas más adelante, en el mismo capítulo, parece entenderlo en sentido mas amplio «Cum vero haec fuerint, festinet unusquisque operam bonam facere et placere Deo et conversari recte, vacans Ecclesiae, faciens quae didicit et proficiens in pietate».

[39] II,9· RAHMANI 131. Sorprende encontrar la expresión *sirvan a Dios* también en la consagración del crisma del rito ambrosiano Cf también RABANO MAURO, *De institutione clericorum,* I,28· PL 107, STO TOMAS, *STh* III, q.72, a 2 ad 1· « obreros en lo que concierne a la edificación de los fieles»

[40] « caro ungitur ut anima consecretur». TERTULIANO, *De mort resur*, 8,3. CCL 2,931

[41] «Per.. confirmationem deputantur fideles ad aliqua specialia officia» *STh* III, q.65, a 3 ad 2, «confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi *quasi ex officio*». q 72, a.5 ad 2

[42] El cambio que experimenta el confirmado es comparable al que se operó en Jesús de Nazaret en la investidura mesiánica que significó para él la nueva unción del Espíritu después de su Bautismo en el Jordán. también él, a partir de ese momento,

Aunque a primera vista parecen muy variadas las funciones para las que capacita la confirmación, la misma tradición las ha reunido cómodamente según el esquema clásico de las tres funciones mesiánicas *(tria munera):* profética, sacerdotal y regia [43].

1. **Confirmados para ser testigos**

Es indudablemente la dimensión profética la que más recalcan las fuentes respecto del sacramento de la confirmación. En esa dirección apuntan ya el simbolismo de los ritos y la tipología bíblica.

En cuanto al simbolismo, sobre todo la presencia de sustancias aromáticas en la confección del crisma fue aprovechada, según la interpretación que remonta a finales del s. IV, para presentar la crismación como una impregnación del *buen olor* de Cristo que permitirá a los confirmados decir: «Nosotros somos para Dios el buen olor de Cristo entre los que se salvan» (2 Cor 2,15) [44]. En la oración que en las CA sigue a la unción crismal, se pide a Dios, que difundió entre las naciones el buen olor del conocimiento del evangelio, que comunique al *myron* una fuerza para que *el buen olor de Cristo permanezca* en el bautizado [45]. Pero el aroma debe irradiar y difundirse en el espacio. El buen olor de Cristo puede significar también, a la vez, el Espíritu Santo, *perfume celeste* con que fue ungido Cristo, y *la fe ortodoxa* guardada como un perfume en la Iglesia, que el confirmado está llamado a profesar ante los hombres [46].

El protagonismo del obispo en la tradición romana de la confirmación ha sido interpretado también en este sentido: como sucesor de los apóstoles, pone de manifiesto que por el sacramento de la confirmación se da una comunicación del espíritu apostólico y una más estrecha vinculación *(arctius vinculum)* con la Iglesia apostólica (RC 7).

En el terreno de la tipología, es lugar común, tanto en Oriente como en Occidente, relacionar la unción crismal con la unción de los

comenzó a actuar públicamente y *en Iglesia* (eligiendo a los que habrían de ser sus colaboradores, la Iglesia del futuro).

[43] Encontramos la referencia tipológica al *triplex munus* del AT en el rito maronita, oración inmediatamente anterior a la crismación (MOUHANNA, o c , 90); en el rito sirio ortodoxo (consagración del *myron),* en el rito romano (consagración del crisma *SvG,* 386-388, MOHLBERG 62), en el prefacio de la misa crismal (de origen galicano ibid , n 378, MOHLBERG 60), en el *Missale Gallicanum Vetus,* n 82, p 25-26

[44] El simbolismo parece presente ya en CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paedag ,* I,12 GCS, Clem 1,149 Más explícitamente, en CIRILO DE JERUSALEN, *Cat myst* III,4 SCH 126,126

[45] Cf. *CA* VII,44,1-2: FUNK I,451; ver también PS. DIONISIO AREOPAGITA, *HE* II,2,8: PG 3,404C.

[46] Cf. B. VARGHESE, *Onctions* 302.

profetas en el AT[47] Es frecuente también su asociación con la *unción* de Jesús después de su Bautismo en el Jordán, que significa el comienzo de su predicacion en público, tal como lo sugiere el mismo Lucas (4,14-18, cf Is 61,1-2) La tradición vio la conexión entre el episodio del Jordán (Lc 3,21-22) y la autopresentación de Jesús en la sinagoga de Nazaret como el Profeta de Dios (Lc 4,17-21), y consideró la uncion crismal como una participación en aquella unción de Jesús de Nazaret[48]

Por último, la *unción* de los apóstoles (de la Iglesia) en Pentecostés, con el expresivo símbolo de *las lenguas como de fuego*, que les dio *la fuerza de lo alto* para anunciar en el mundo entero la Buena Nueva, es vista por la tradición como un paradigma perfecto de nuestra confirmación[49] Se aplican a ella los textos en que se prometía el don del Espíritu para el testimonio (Lc 24,48-49, Jn 15,26-27; Hch 1,8-9)

No es extraño, pues, que la tradición ponga expresamente en relación la gracia de la confirmación con la tarea de dar testimonio Las CA la contemplan como *la recepción del Espíritu como Testigo*[50] En Occidente tarda en plasmarse esta doctrina en afirmaciones explícitas. Según Alcuino, «por la imposición de la mano recibe del obispo el Espíritu de la gracia septiforme, para que sea fortalecido por el Espiritu Santo *con vistas a predicar a los demás»*[51]. El mejor desarrollo de esta doctrina lo encontramos en santo Tomás:

> «La perfeccion de esta fuerza espiritual consiste propiamente en esto que el hombre se atreva a confesar la fe en Cristo delante de cualquiera y no se retraiga de ello por verguenza o miedo»[52] « este sacramento tuvo su origen en la venida del Espiritu Santo sobre los discipulos el dia de Pentecostes recibieron el Espiritu Santo en forma de gracia con la que se perfeccionaron para proclamar la fe para la salvacion de los demas Por eso la manifestacion del Espiritu Santo se hizo en forma de lenguas de fuego, "para que fueran de palabra abundante" para difundir la fe de Cristo y "de caridad ferviente" para buscar la salvacion de los demas»[53] « en la confirmacion recibe

[47] A la verdad, la unica uncion real de profeta que se menciona en el AT (y solo en futuro) es la de Eliseo, en 1 Re 19,16

[48] Cf, entre otros, CIRILO DE JERUSALEN, *Cat myst* III,1-4 SCH 126, 120-126, TEODORO DE MOPS, *Hom* XIV,27 TONNEAU 457

[49] STO TOMAS *(STh* III, q 72, a 2 ad 1) resume bien esta tipologia tradicional en concreto

[50] III,17,1 FUNK, I,211, SCH 329,159

[51] *Ep* 134 MGHEpist IV, 203, cf tambien *Ep* 137 (215) RABANO MAURO *(De cler inst* 1 I, c 30 PL 107, 314A) repetira la frase de Alcuino al pie de la letra SANTO TOMAS *(STh* III, q 72, a 6) copia a este ultimo

[52] *Summa contra gentiles* 1 IV, c 60 ed Leoniana, XV (Roma 1930) 196

[53] *In IV Sent* d 7, q 1, a 2 sol 2 ed Vives, X, 156-157

poder *(potestatem)* para obrar lo que concierne a la lucha espiritual contra los enemigos de la fe» [54] «El confirmado recibe poder *(potestatem)* para confesar de palabra publicamente la fe de Cristo como por mandato *(quasi ex officio)*» [55] « en este sacramento el hombre recibe el Espiritu Santo como fuerza para la lucha espiritual, para que confiese valientemente *(fortiter)* la fe de Cristo aun entre los enemigos de la fe» [56]

El *Decretum pro Armenis* reproduce casi al pie de la letra la doctrina de santo Tomás (DS 1319) Esta doctrina está recogida también en los documentos que derivan del concilio Vaticano II y de su reforma litúrgica [57]

El testimonio del confirmado sera prolongación del testimonio de Cristo, lo dará en comunión con la Iglesia por la profesión de su fe personal y la ejemplaridad de su vida, tendrá significado escatológico, porque anunciará el advenimiento del Reino

2 Confirmados para el sacerdocio real

La confirmación «perfecciona el sacerdocio común de los fieles recibido en el bautismo» (CIC 1305) [58] La unción crismal supone una nueva consagración sacerdotal del bautizado Así concluye Hesiquio de Jerusalén en buena lógica «Si al sacerdote se le reconoce por la unción, también a nosotros nos llaman "ungidos" por el crisma mistico que está en nosotros Por consiguiente, también nosotros somos sacerdotes» [59] En las fuentes litúrgicas al crisma se le llama con frecuencia *crisma sacerdotal (chrisma hieratikón)*

La tipologia está de acuerdo con esta visión La unción de los sacerdotes del AT, en especial de Aarón (cf Éx 20,4-7), aparece frecuentemente, sobre todo en la consagración del crisma de las diferentes liturgias, como paradigma de lo que acontece en la unción crismal Lo fue también la unción de Jesús después de su Bautismo en el Jordán verdadera unción sacerdotal, que inauguró la obra medianera del Siervo de Yahvé, que culminaría en la ofrenda sacrificial de su vida en la cruz La unción crismal significa para el confirmado una nueva mayor participación en el sacerdocio de Cristo

A parecida conclusión nos lleva la consideración de que la confirmación nos vincula más estrechamente al misterio de la Iglesia,

[54] *STh* III, q 72, a 5c
[55] Ibid , ad 2
[56] Ibid , a 9c
[57] Cf LG 11, 33, AA 3, AG 11, RC 2, 46, 58, CEC 1303
[58] Cf ELBERTI, A , *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti La Confermazione fonte del sacerdozio regale dei fedeli* Greg 72 (1991) 491-513
[59] *In Lev* , I,5-9 PG 93,786C

cuerpo sacerdotal de Cristo: en su nueva condición de miembro *ungido* participa más plenamente de la misión sacerdotal de la Iglesia.

El sacramento lo capacita para cumplir en la Iglesia y en el mundo la tarea que, como a miembro adulto y responsable, perfectamente caracterizado y equipado, le incumbe de lanzar un puente entre Dios y los hombres, y de colaborar con los demás miembros de la Iglesia en transformar la humanidad en ofrenda agradable a Dios.

Se comprende, pues, que, siendo la Eucaristía meta y culminación de toda la actividad sacerdotal de la Iglesia, la unción crismal esté también orientada hacia ella: amplía en el confirmado la aptitud radical que para participar en la Eucaristía le había otorgado el bautismo, al configurarlo más con el Sacerdote y Víctima del sacrificio eucarístico; al darle una mayor comunión con el Espíritu que posibilita la comunión con el misterio; al unirlo más estrechamente con la Iglesia que opera allí como sujeto integral.

3. Confirmados para la realeza

La participación en la realeza de Cristo, radicalmente conferida en el bautismo, se ve reforzada en el sacramento de la confirmación. Es lo que, en la interpretación de la tradición, quiere dar a entender la unción crismal. Por eso se le daba el nombre de *crisma regio (myron basilikón)*.

Ya hemos dicho más arriba que las fuentes patrísticas y litúrgicas mencionan la unción de los reyes del AT como paradigma de la unción crismal [60]. Indudablemente, las figuras veterotestamentarias se cumplieron primera y plenamente en Cristo, Mesías Rey. Quien dice realeza dice poder y autoridad: al hacerse *partícipes de la realeza de Cristo* por la unción crismal [61], el confirmado participa del poder señorial con que el Espíritu Santo lo revistió en la resurrección. En virtud del sacramento quedan constituidos de alguna manera como guías y pastores en el pueblo de Dios, con autoridad y responsabilidad sobre sus coetáneos.

La confirmación confiere la fuerza necesaria para que puedan trabajar y colaborar con otros en la tarea de someter el mundo al señorío de Dios; para impregnar de valores evangélicos las estructuras sociales terrenas, la cultura y las realizaciones humanas (respetando obviamente su autonomía; cf. LG 36). La *consecratio mundi* sería el objetivo contemplado por la función regia [62].

[60] Cf. CIRILO DE JERUSALEN, *Cat. myst.* III,6: SCH 126,128; AMBROSIO, *De myst.* VI,30: SCH 25bis,172.

[61] Cf. CONCILIO DE LAODICEA (antes del a.363), can.48: MANSI II, 571.

[62] Cf. M.-D. CHENU, «Los laicos y la "consecratio mundi"», en AA.VV., *La*

En el horizonte de esta misma función entra también la tarea de recrear desde dentro, en el corazón de una humanidad dividida, las condiciones para una fraternidad auténtica. El confirmado está capacitado para ser artífice de unidad y fraternidad en medio de la comunidad humana.

La *parrèsía* que el confirmado necesita para afrontar todas estas tareas descansa sobre la *fuerza de lo alto* que le ha sido abundantemente comunicada en el sacramento por el Espíritu Santo.

Es el momento para abordar el tema de la relación entre el sacramento de la confirmación y el sacramento del orden. Aunque las diferencias son muy grandes, por tratarse de dos sacramentos específicamente distintos, las analogías son, sin embargo, notables y significativas. Al nivel del rito, en ambos casos tenemos los mismos símbolos: la unción con crisma y, sobre todo, la imposición de las manos, acompañados por epíclesis en sentido estricto, invocando para el sujeto la gracia del Espíritu Santo. La finalidad para la cual se pide este don del Espíritu es análoga también en ambos sacramentos: la capacitación para el cumplimiento de un *servicio*, de una *misión oficial* en la Iglesia [63]. Ambos sacramentos imprimen carácter, que consiste en una nueva configuración con Cristo Sacerdote, Rey y Profeta, que permite al confirmado y al ordenado, en grados distintos obviamente, representar a Cristo y a la Iglesia en medio de la comunidad y ante el mundo. Estas similitudes han inducido a Max Thurian a llamar a la confirmación *segunda ordenación de laicos* (la primera habría sido el bautismo) [64]. Exagera sin duda H. Mühlen cuando de estas analogías concluye que, dogmática y teológicamente, la confirmación está más cerca del sacramento del orden que del bautismo [65].

IV. EL «CARÁCTER» DE LA CONFIRMACIÓN

El concilio de Trento declaró solemnemente que la confirmación, al igual que el bautismo y el orden, «imprime un carácter en el alma,

Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia (Barcelona 1965) 999-1015.

[63] Cf. Sto. Tomás, *STh* III, q.65, a.3 ad 2. Ver R. Christian, *Midway Between Baptism and Holy Orders. Saint Thomas' Contribution to a Contemporary Understanding of Confirmation:* Angelicum 69 (1992) 157-173.

[64] Cf. *La Confirmation, Consécration des Laïques* (Paris 1957). Este lenguaje ya había sido utilizado en el s. xix por la *Escuela evangélica de Erlangen;* cf. M Hauke, *Firmung,* 336.

[65] Cf. *Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi:* ThGl 57 (1967) 263-286 (esp. 282).

es decir, una señal espiritual e indeleble, por cuya razón no se puede reiterar» (DS 1609; cf. también 1767) [66].

La doctrina tardó en elaborarse. Es cierto que desde muy antiguo, al hablar de la unción crismal y de la *consignatio,* se empleaban palabras como *sphragis, signaculum* y *character,* pero estas expresiones nada tenían que ver todavía con el *carácter* en el sentido de Trento.

Se dio un primer paso cuando se empezó a afirmar que el don otorgado por la unción es de naturaleza perdurable: permanece aun después de perdida la gracia por el pecado [67]. Veían unos un indicio en el simbolismo del aceite que impregna y se adhiere fijamente al objeto; otros, en la tipología de la unción de Jesús en el Jordán: el Espíritu se posó sobre él para quedarse (lugar tópico de la teología patrística del Bautismo de Jesús).

El segundo paso fue la doctrina de la irreiterabilidad de la confirmación [68]. A partir de ahí, para explicar esa irreiterabilidad, la Escolástica elaboró la doctrina de un carácter indeleble impreso en el alma por el sacramento de la confirmación, semejante a la que había elaborado a propósito del bautismo. Le atribuyeron, en primer lugar, unos efectos que podríamos llamar ontológicos (porque afectan profundamente al sujeto): lo entendieron como una nueva configuración con Cristo y como un nuevo signo de pertenencia a él; y, al mismo tiempo, como el sello de una más profunda inserción en la Iglesia. Le atribuyeron, en segundo lugar, otro aspecto: el de hacer partícipe en la función de Cristo y de la Iglesia (hoy hablamos de hacer partícipe en la triple función mesiánica). En el concepto del carácter han terminado por articularse todas las dimensiones del sacramento.

Indudablemente, el carácter de la confirmación remite al carácter del bautismo. Ahora bien, ¿qué relación y qué diferencia existen entre ambos caracteres? Es una cuestión que los teólogos vienen debatiendo desde hace tiempo con gran disparidad de opiniones. Cayetano pensaba que eran de la misma naturaleza y que el carácter de la confirmación es sólo un simple desarrollo del carácter del bautismo (cuestión de grados) [69]. Armoniza esto con lo que hemos dicho de la confirmación como reforzamiento y perfeccionamiento del bautismo. Hay quienes se inclinan a ver el carácter del bautismo ordenado al perfeccionamiento del propio bautizado, y el de la confirmación, en cambio, ordenado al perfeccionamiento de los demás, a la edificación de la Iglesia.

[66] Casi en idénticos términos lo había afirmado anteriormente el *Decretum pro Armenis* (DS 1313). Un comentario autorizado lo encontramos en el *Catecismo romano,* II, 1, 25 y ahora en CIC 1296.

[67] Cf. AGUSTÍN, *Contra litt. Petil.,* 2,104,239: CSEL 52,154.

[68] Cf. GREGORIO MAGNO, *Ep. a Jenaro:* CCL 140,226.

[69] Cf. *Comm. in 3am,* 2.72, a.5.

CAPÍTULO XII

LAS EXIGENCIAS DE LA CONFIRMACIÓN

Abordamos, por último, la dimensión ética del sacramento de la confirmación. Como sacramento de iniciación que es, marca el comienzo de una nueva etapa; está llamado a hacer sentir su influencia en el resto de la existencia del confirmado. La *marca* imborrable que ha quedado estampada en su alma así lo indica. Las gracias y dones del Espíritu que le han sido confiados en abundancia por el sacramento son en realidad talentos que debe hacer fructificar, consciente de que un día se le pedirá cuenta de su gestión. La *perfección* que respecto del bautismo ha significado la confirmación no es meta de llegada, sino comienzo de nueva etapa: es una nueva llamada a seguir persiguiendo el ideal de la vida cristiana, la *perfección* (esta vez en el sentido en que la han entendido siempre los espirituales) [1]. Las obligaciones del confirmado derivan, ante todo y sobre todo, de los dones del Espíritu recibidos en el sacramento. Puede contar con la ayuda del mismo sacramento, que debe ser para él *fuente de santidad* (RC 38).

Se supone que a partir de este momento la vida del cristiano estará orientada por los valores específicos que le han sido comunicados por el *segundo sacramento*. Se ha comprometido a profundizar en ellos, viviéndolos en su quehacer diario, según aquel principio fundamental de la espiritualidad sacramental que ya hemos recordado con ocasión del bautismo (cf. *supra*, p.218): *Implendum est opere, quod celebratum est sacramento;* lo celebrado en el sacramento hay que vivirlo luego en la existencia de todos los días, en una vida que no esté en contradicción con los valores proclamados en la celebración, sino que sea coherente con el misterio celebrado y con la nueva situación alcanzada en la Iglesia. Se le pide de alguna manera que *manifieste en la vida* (RC 38) el sacramento recibido, sabedor de que la celebración sólo alcanza su plena verdad cuando sus contenidos llegan a impregnar la vida del confirmado y la vida de éste discurre en la dirección marcada por ellos.

Esto que es verdad de todo sacramento, lo es de manera especial de la confirmación, porque confirmación y compromiso parecen dos términos estrechamente coligados. Hasta tal punto, que algunos llaman al segundo sacramento *el sacramento del compromiso cristia-*

[1] Cf. S. GAMARRA, o.c., 177-205 (esp. 194-196).

no, y, según los escolásticos, el carácter que imprime reviste, entre otros rasgos, el de ser *signum obligativum, signo comprometedor*, recordatorio de las obligaciones contraídas.

Puesto que los valores comunicados por este sacramento son reforzamiento y prolongación de los que ya se recibieran en el bautismo, se comprende que las obligaciones que de ellos derivan se hayan de entender también como una intensificación de las ya adquiridas en el bautismo y que, por tanto, las características de la *espiritualidad de la confirmación* estén en la línea de las que ya hemos advertido en la del bautismo [2].

I. «HOMBRE DEL ESPÍRITU»

Lo debe ser ya el bautizado, pero el sacramento de la confirmación, mediante la nueva infusión del Espíritu, lo ha dejado marcado de un modo peculiar y definitivo como *hombre del Espíritu:* ha estrechado aún más la vinculación que ya existía entre él y el Espíritu, poniéndolo de una manera nueva bajo su égida.

A partir de este momento, al Espíritu le incumbe un protagonismo especial en la vida de ese cristiano. Si *vivir en el Espíritu* es el ideal de todo bautizado (Gál 5,15.25: *vivir* y *obrar* según el Espíritu), lo es ahora del confirmado con un nuevo motivo, también a título de confirmado. Su existencia debe estar y manifestarse como una existencia iluminada por la presencia del Espíritu, que ya no dejará de acompañarle en el camino de la vida.

Se espera de él una atención despierta a esta forma nueva de presencia y actividad del Espíritu en su vida. Se la recordará el carácter que imborrablemente ha quedado impreso en su alma. Deberá dejar el campo libre a su acción, dejarse *guiar y animar por el Espíritu* (Rom 8,14; Gál 5,18) y colaborar con él, respondiendo a sus impulsos o mociones. En otros términos, deberá dejarse poseer del Espíritu para poder poseerlo, consciente de que «la cima de la vida cristiana es la posesión del Espíritu» (san Serafín de Sarov).

Esto le ayudará a vivir el proceso de la vida cristiana como un don del cielo, como una aventura de gracia, de gratuidad, porque el Espíritu Santo es DON por antonomasia (1 Jn 3,14; 7,39; Rom 5,5: 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,13-14). De este modo su nueva manera de vivir reflejará la dimensión carismática y espiritual de la vida cristiana.

Deberá tomar conciencia (y mantenerla viva) de que en la confirmación el Espíritu le fue otorgado como *el Espíritu que nutre* (Ireneo), como una fuerza de crecimiento. Ayudar a crecer en Cristo es

[2] Cf. FUSTER, S., *La confirmación y la espiritualidad secular:* TE 6 (1962) 29-38.

una de las funciones del Espíritu, pero contando siempre con la cooperación del confirmado. La mediación interior del Espíritu —entre Cristo y nosotros— le ayudará a profundizar más y más en el misterio de Cristo, a hacer la experiencia espiritual personal de ese misterio, a caminar hacia la verdad plena. Deberá dejar las manos libres al Espíritu para que continúe en él la labor iniciada en el bautismo, reproduciendo cada vez con más perfección los rasgos de la imagen de Cristo. Deberá estar atento al testimonio que, con redoblada fuerza después de la confirmación, el Espíritu da en su interior (Gál 4,6; Rom 5,5.15-16), para poder vivir con mayor intensidad, *en Cristo* y *con Cristo,* la filiación divina.

En la confirmación el Espíritu reforzó la vinculación del cristiano con la Iglesia e intensificó su identificación con ella. Por la gracia del sacramento nació una nueva y más profunda relación entre el confirmado y la Iglesia. Corresponde ahora al confirmado seguir consolidando ese efecto en su vida, dejándose llevar de la mano por el Espíritu hacia una participación cada vez más intensa en la vida y actividad de la Iglesia.

II. RESPONSABILIDADES DE ADULTO

Por la gracia del sacramento de la confirmación el bautizado ha llegado a la madurez de la edad adulta. Ahora bien, «cuando el hombre llega a la madurez *(ad perfectam aetatem),* empieza a colaborar con los demás *(communicare actiones suas ad alios);* hasta entonces ha vivido como individualmente, para sí» [3]. Lo propio de la edad adulta es abandonar el egocentrismo de la infancia y empezar a pensar en los demás; no contentarse con recibir solamente, sino comprometerse también a dar; abrirse al mundo de los demás. Es la edad en que uno busca empleo y se pone a trabajar; y empieza a sentirse corresponsable de la marcha de la sociedad: *pro aliis:* Es también el momento de empezar a tomar decisiones responsables. El niño no decide casi nada de su vida; necesita ser llevado de la mano. En cambio, el adulto camina solo, tiene poder de decisión y lo ejerce.

Las exigencias del sacramento de la confirmación funcionan en ambas direcciones: por una parte, obligan a abrirse a los demás, porque la orientación individualista de la vida cristiana está reñida con la gracia de la confirmación; por otra parte, reclaman al confirmado que actúe en la vida de la comunidad y en la sociedad con responsabilidad de persona adulta.

[3] SANTO TOMAS, *STh* III, q.72, a.2.

Empezando por el entorno inmediato: por la comunidad eclesial. En la celebración se le recordó que el sacramento de la confirmación le compromete en adelante a «contribuir a que la Iglesia, Cuerpo de Cristo, alcance su plenitud» (RC 23) y a «hacerla crecer en el mundo por medio de sus obras y de su amor» (RC 43). Se espera de él que en el futuro se sienta responsable de la edificación de la Iglesia y se preocupe con más ahínco de contribuir consciente y positivamente a su crecimiento. Una forma de estar a la altura de sus nuevos compromisos es participando con iniciativa de adulto en las tareas y actividades de la comunidad, poniendo al servicio de ella los carismas recibidos.

III. OPERARIOS COMPROMETIDOS EN LA OBRA DE DIOS [4]

Ese mayor grado de compromiso adquirido en la confirmación no se circunscribe al ámbito de la comunidad cristiana. El nuevo sacramento le ha recordado que las funciones y tareas para las que le ha capacitado con competencias nuevas las debe ejercer también en medio del mundo y ante los hombres, ante la sociedad. El compromiso apostólico, que ya había adquirido en el bautismo, se ha visto potenciado y dinamizado.

La nueva investidura que ha significado el sacramento debe acrecentar en él la conciencia y la estima de este compromiso y estimularle a asumir, con responsabilidad de persona adulta, la parte que le corresponde en la misión de Cristo y de la Iglesia. Porque no debe olvidar que «el apostolado de los laicos es participación de la misma misión salvífica de la Iglesia, apostolado al que todos están destinados por el Señor mismo, en virtud del bautismo y la confirmación» (LG 33).

Se espera de él que «se comprometa mucho más, como auténtico testigo de Cristo, a extender y defender la fe con sus palabras y sus obras» (LG 11), a «monstrar a Cristo a los demás» (LG 31), a «anunciar y revelar a todos, en este tiempo, el amor con que Dios ha amado al mundo» (LG 41), para que «todos los hombres, en todo el mundo, conozcan y acepten el mensaje divino de salvación» (AA 3).

En esta misma línea, la tradición y el magisterio, a propósito de la confirmación, enlazando con Hch 1,8, inculcan sobre todo el deber del testimonio. Especialmente en la teología occidental, confirmación y testimonio corren parejas. El RC, por su parte, subraya repetidamente el deber del testimonio (23,35,36,40,41,45,48).

[4] Cf. LOURDUSAMY, S., *Dimensión misionera del Bautismo y de la Confirmación:* Concilium 16 (1984) 159-172.

Tratándose de laicos, los documentos insisten sobre todo en el *testimonio de la vida* (cf. LG 35). Desde los orígenes la tradición ha entendido que el mejor testimonio es el que se da con la propia vida. «Si confesar a Dios vale tanto como dar testimonio de él, toda alma que ordena su vida con pureza y con conocimiento de Dios, toda alma que obedece los mandamientos, es "mártir", es decir, testigo» [5]. RC 43 pide para los confirmados que «cumplan su misión profética en el mundo por la santidad de su vida». El mismo simbolismo del bálsamo lo entiende también en este sentido: «Ser mesías y cristo comporta la misma misión que el Señor: dar testimonio de la verdad y ser, por el buen olor de las buenas obras, fermento de santidad en el mundo» (RC 33).

Mediante el testimonio de la vida satisfacen también en parte el compromiso adquirido como miembros más cualificados de ese cuerpo sacerdotal, que es la Iglesia. Sus obras, si las realizan en el Espíritu, y su vida entera se convierten en «culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hombres... y como adoradores que en todas partes llevan una conducta sana, consagran el mundo mismo a Dios» (LG 34). Pero, también en sentido real, los confirmados deben sentirse, en virtud de su más plena configuración con Cristo Sacerdote, más obligados a participar activamente en las celebraciones litúrgicas de la Iglesia.

Por último, la mayor participación en la realeza de Cristo, que ha supuesto para el cristiano su confirmación, la emplaza a «vivir en el amor, plenitud de la ley, manifestar la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (RC 43) y, desde ahí, a tomar parte activa en la lucha contra las injusticias, las desigualdades, las manipulaciones y servidumbres estructurales y personales, promoviendo la justicia, el diálogo, la solidaridad, la caridad y la paz en las relaciones entre los individuos y entre los pueblos y trabajando por un mundo más justo, más humano, más permeable a los valores evangélicos. Como miembros dinamizados de una Iglesia que está llamada a ser *sacramentum unitatis* de la humanidad y del cosmos, ellos mismos deberán ser también fermento de unidad y artífices de fraternidad en la sociedad humana.

IV. LA *PARRÈSÍA* DEL OPERARIO

A pesar de lo arduo de las tareas que le han sido asignadas, el confirmado debe sentirse adecudamente capacitado. La gracia de la confirmación viene a dar plenitud de sentido a la *parrèsía* del bauti-

[5] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* IV,6-7.

zado. La habilitación sacramental para esas tareas no ha significado sólo una nueva participación en la misión de Cristo, sino también en la gracia del Espíritu con la que aquél fue ungido. Saberse depositario de una *fuerza de lo alto,* de una fortaleza interior que nunca le abandonará y que le ayudará a superar tanto las dificultades que encuentre en el camino de su perfeccionamiento personal como las que tenga que afrontar en el cumplimiento de sus funciones, será en su vida fuente perenne de seguridad.

Este fortalecimiento de la seguridad del confirmado no tiene que ver sólo con un ámbito de su actividad (como sería, por ejemplo, el testimonio apostólico), sino que afecta a todas las manifestaciones de su vida, porque es su vida entera la que ha quedado más firmemente asentada en la *parrèsía.*

V. ANUNCIADORES DEL REINO

El nuevo impulso que ha recibido en la confirmación la tensión escatológica de la existencia cristiana debe manifestarse en la vida del confirmado en una orientación más resuelta hacia las realidades definitivas. Pero debe llevarlo también a ayudar a los demás a descubrir el destino común definitivo de la humanidad, a abrirse a él y a anhelarlo de veras. De *contemplador de lo invisible* debe convertirse para sus conciudadanos, por la tensión escatológica que vive, en *testigo del Reino.*

VI. EL RECUERDO DE LA CONFIRMACIÓN [6]

El sacramento de la confirmación es irrepetible, porque está llamado a permanecer en el confirmado como un venero inagotable de fortaleza. La perennidad es una de sus notas características. Así lo pregonan el simbolismo y la tipología: por una parte, el aceite que impregna para siempre; por otra, el Espíritu que *se posó* sobre Jesús y *se quedó definitivamente* con él, según la interpretación de los Padres. La teología católica sostiene que es indeleble la *marca* que imprime en el alma la confirmación.

A esta indisolubilidad objetiva del sacramento deberá corresponder por parte del confirmado la perseverancia (la gran preocupación de los pastores en nuestros días: la perseverancia de los confirma-

[6] Cf. ADAM, A., *La confirmación,* 270-277; KUHNE, A., «Firmerneuerung», en AA.VV., *Die Gabe Gottes* (Paderborn 1974) 160-170; LERCH, D., *Un aspect de l'activité pastorale: Les souvenirs de confirmation aux XIXe et XXe siècles:* Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français 124 (1978) 67-83.

dos). *Sacramentum perseverantiae* lo llamó el Card. Montini, en un *votum,* en la fase antepreparatoria del Vaticano II [7]. «Fortalece, te rogamos, en su santo propósito a tus siervos... y concédeles que progresen siempre por la nueva vida»: así pide la Iglesia en la plegaria de la Eucaristía con que concluye la iniciación (RICA 391). «Quienes acaban de recibir el don del Espíritu Santo conserven siempre lo que han recibido» (RC 40). «Conserva los dones del Espíritu en el corazón de tus fieles» (en la bendición final: RC 45).

Desde la analogía de la confirmación con el sacramento del orden, salvadas las distancias, sirve para el confirmado el consejo que Pablo da a su discípulo Timoteo: «Te recomiendo que reavives el carisma de Dios que está en ti por la imposición de mis manos» (2 Tim 1,6; cf. 1 Tim 4,14). Como la gracia de la ordenación, también la de la confirmación está ahí muchas veces como rescoldo oculto bajo las cenizas, que pide ser reavivado.

El soplo que atice ese fuego puede ser el mantener vivo el recuerdo del sacramento. Ha sido un procedimiento frecuentemente recomendado en la pastoral de la confirmación desde el siglo pasado. Concilios regionales y pastores de renombre han aconsejado diversas industrias para que la memoria del sacramento no se desvanezca: recordatorios en forma de estampas, conmemoraciones en fechas señaladas como el día aniversario de la propia confirmación, en la solemnidad de Pentecostés, los días en que se celebren confirmaciones en la parroquia, la Eucaristía dominical. En la Eucaristía, que de los tres sacramentos de iniciación es el único reiterable, hacemos memoria, cada vez, de nuestra iniciación y la revivimos.

[7] Cf. J. ZERNDL, o.c., 56, n.230.

ÍNDICES ONOMÁSTICOS

I. AUTORES ANTIGUOS Y MEDIEVALES

II AUTORES MODERNOS

SE TERMINO DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE
«BAUTISMO Y CONFIRMACION», DE LA BI-
BLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS,
EL DIA 25 DE ABRIL DEL AÑO 2000,
FESTIVIDAD DE SAN MARCOS,
EVANGELISTA, EN LOS TA
LLERES DE SOCIEDAD
ANONIMA DE FOTO-
COMPOSICION,
TALISIO, 9
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI